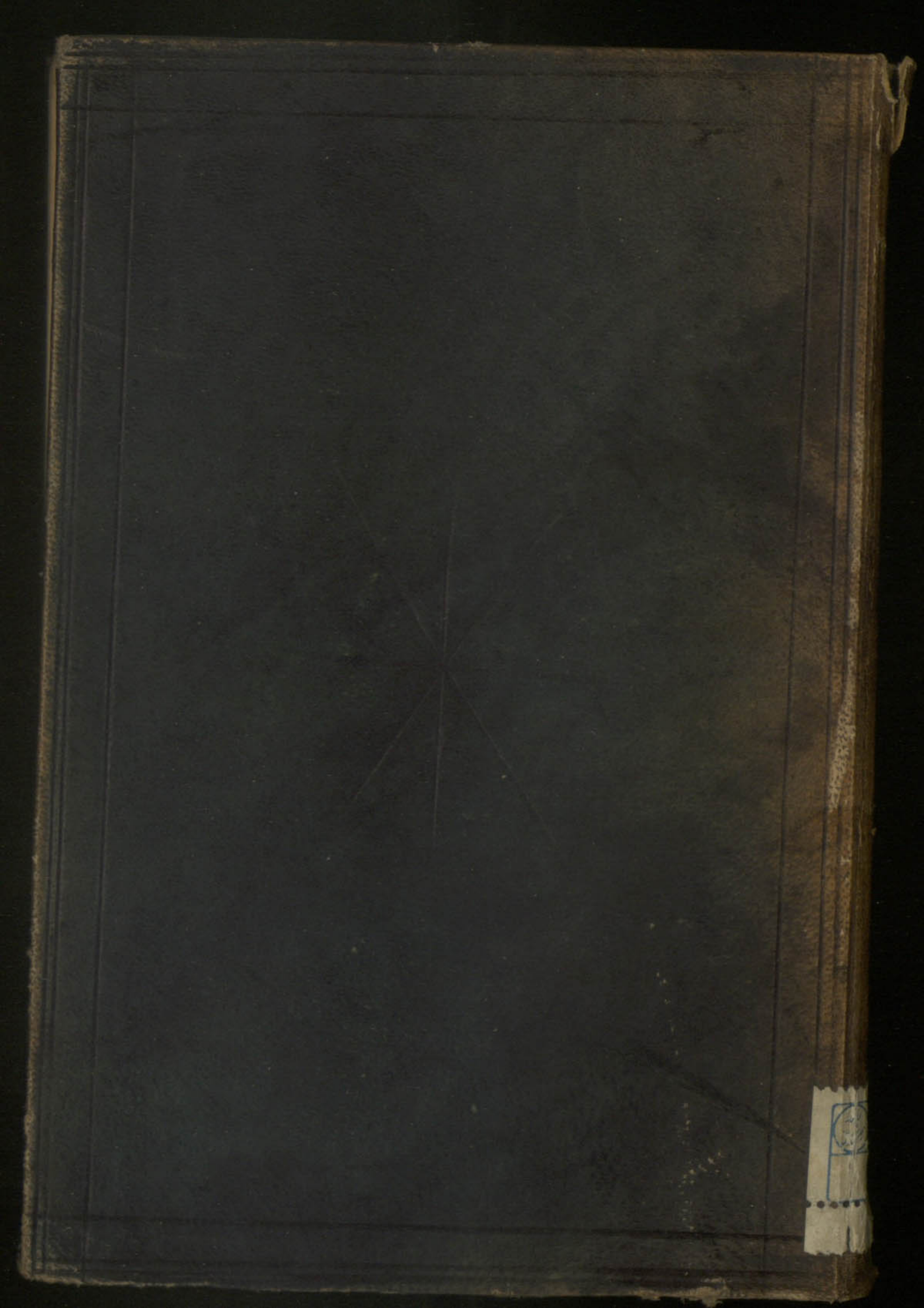
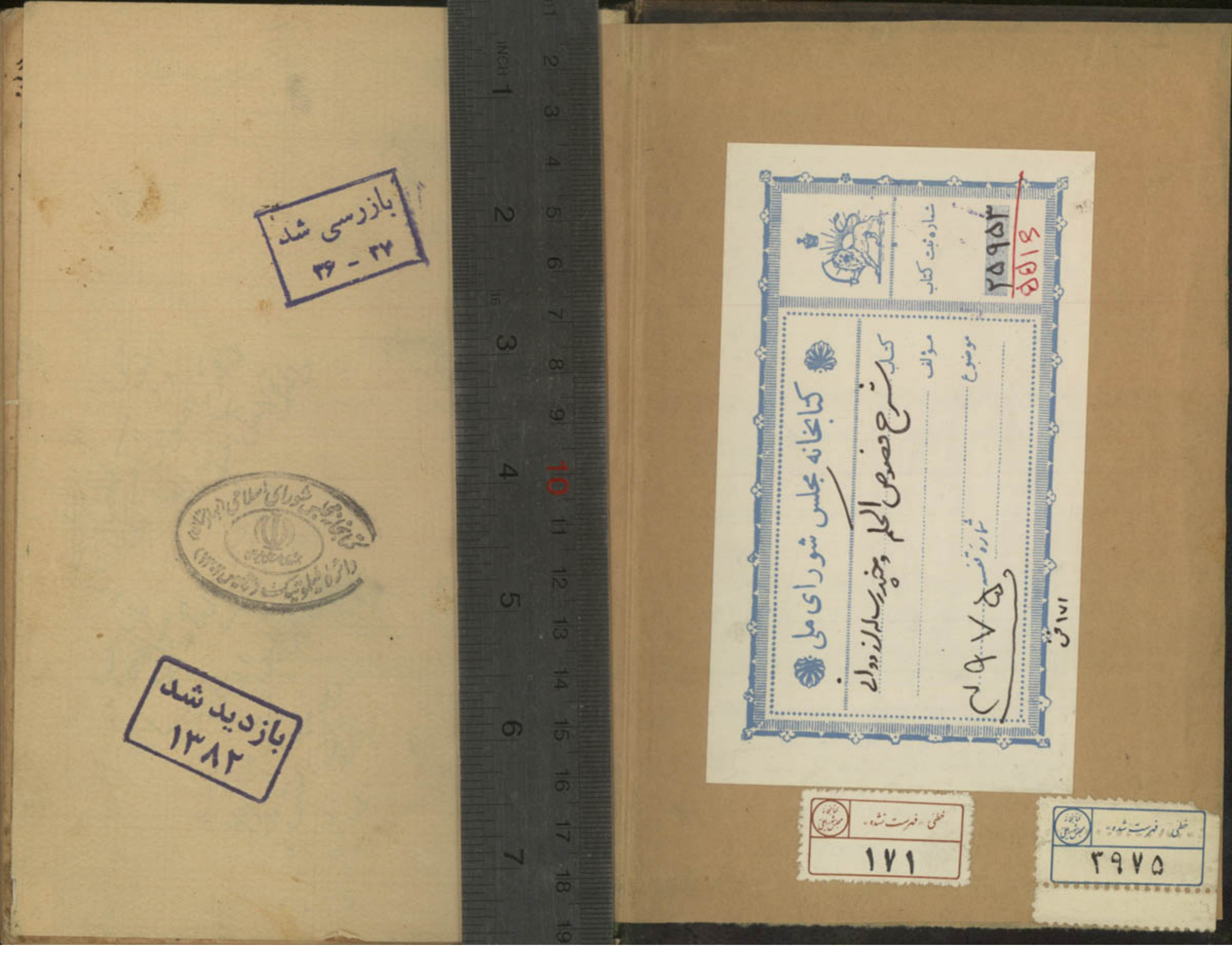
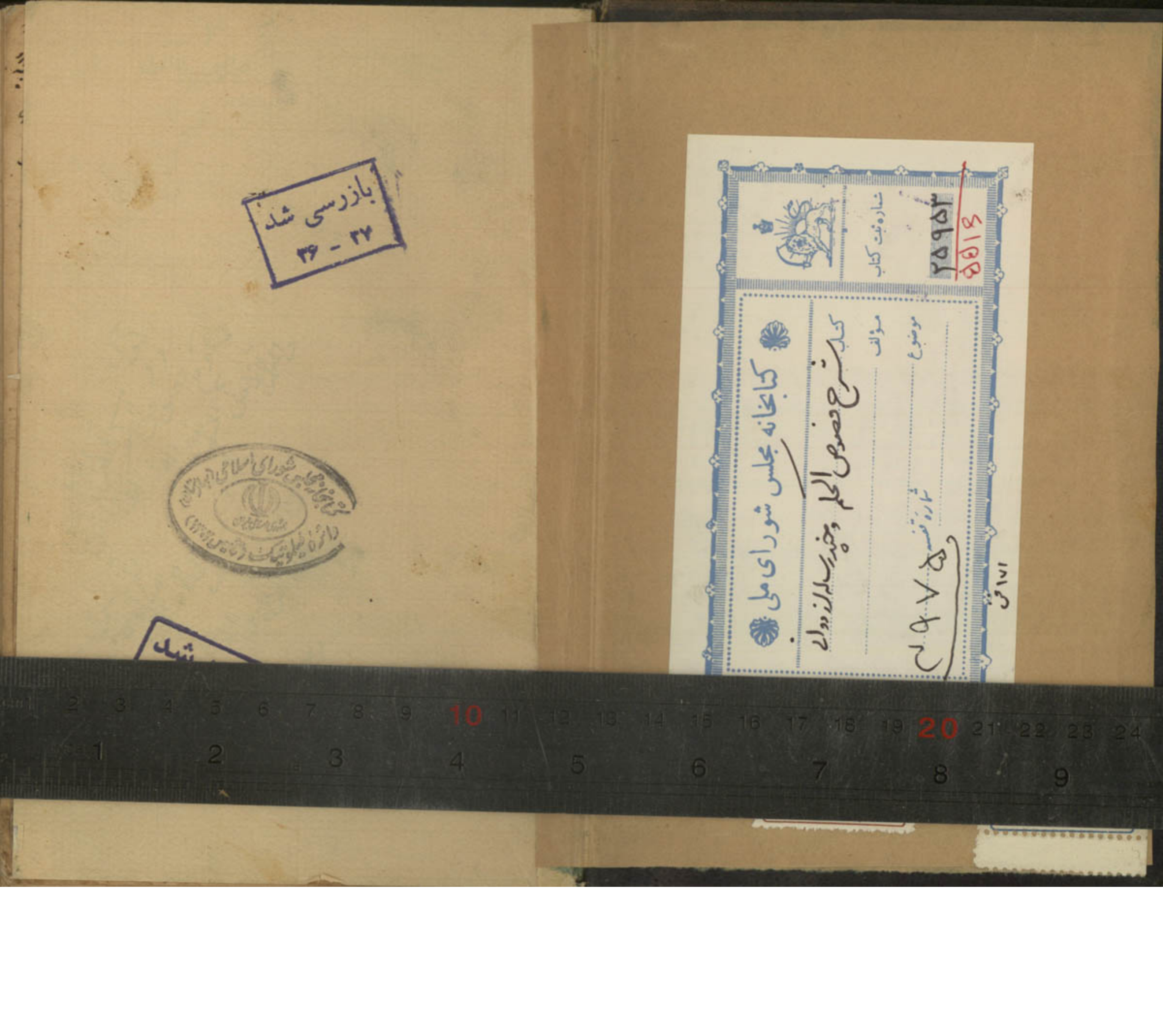
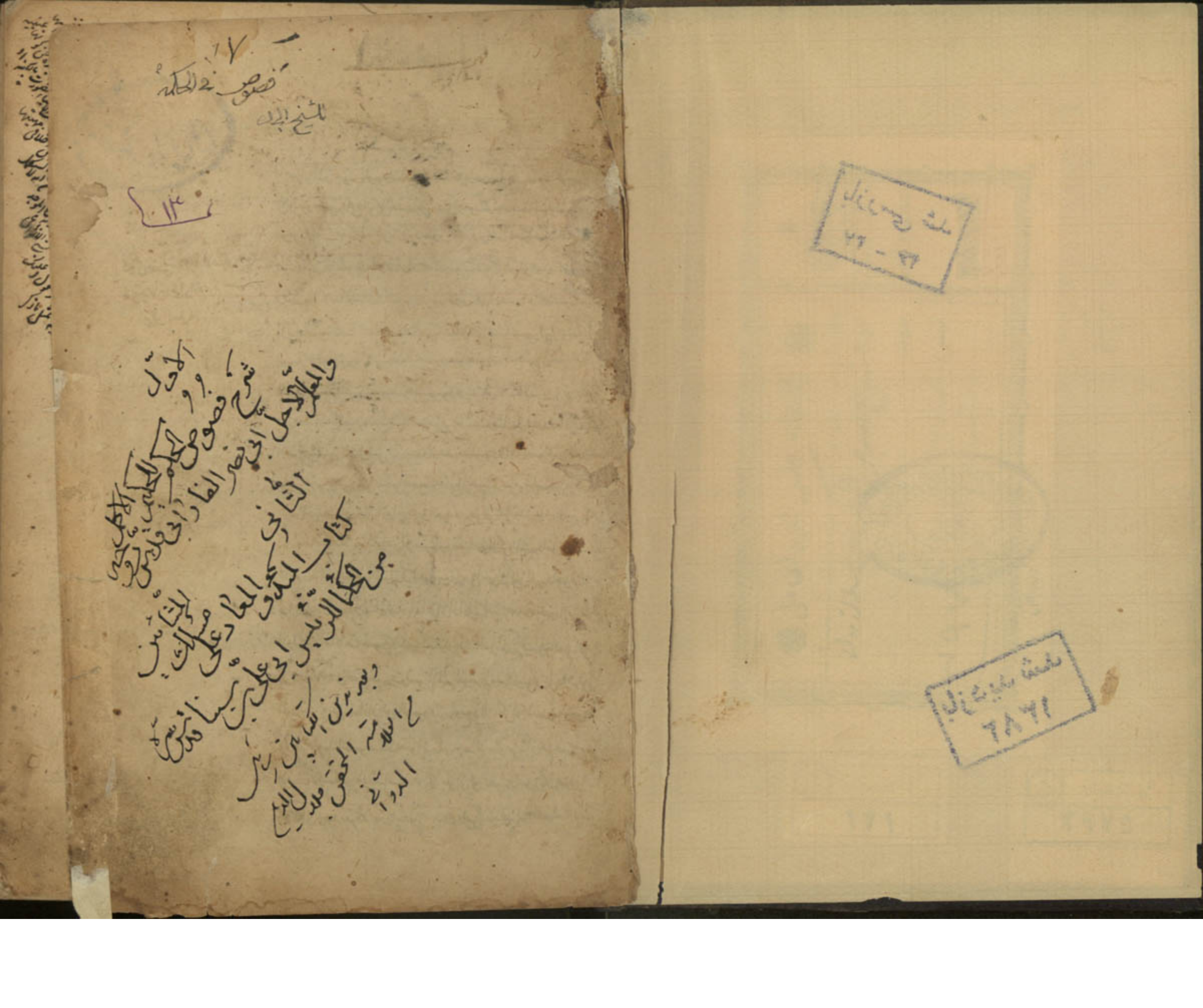




بازرسی شد
۳۷ - ۳۶
بازدید شد
۱۳۸۲
کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
۲۵۹۵۳
۱۷۱
۳۹۷۵


بازرسی شد
۳۷ - ۳۶
کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
۲۵۹۵۳



بسم الله الرحمن الرحيم

الامور التى قبلنا يعنى ان الموجودات التى تقرب منا لكل واحد منها مهية لها مرتبة المعروضية بالقياس
الى الوجود وهوية وهى تطلق على الحقيقة الجزئية وعلى الوجود الخارجى ايضا لكن المراد بها ههنا
الوجود وليست مهيته عين هويته ولا داخلة فى هويته ولو كانت مهية الانسان مثلا عين
هويته فكنت اذا تصورت ما الانسان اى مهيته تصورت هو الانسان اى هويته فعلمت وجوده
وملخصه ان مهية الانسان لو كانت عين وجوده لكان العلم بالانسان هو العلم بوجوده وليس كك
اذ كثيرا ما نتصور الانسان ولم يخطر بالنا معنى الوجود وحيثيته لما الوجود الخارجى فظ واما
الوجود العقلى فلان تعقل الانسان لا يستلزم تعقل تعقله فان قيل لا نسلم ان تعقل المهية ينفك
عن وجودها فان تعقل المهية هو بعينه تعقل الوجود قلنا لو كان كك لكنا لا نشك فى كونها موجودة
عند حصولها فى العقل وليس كك لانا نعقل كثيرا من المهيات ونشك فى وجودها وايضا لو كان
المهية عين الهوية لكان كل تصور للمهية يستدعى تصديقا بوجودها لان تصور المهية على هذا التقدير
هو بعينه تصور الوجود وكما ان تصور العقل مثلا يكفى فى العلم بانه عقل من غير استعانة بشئ اذ
ثبوت الشئ لنفسه بين وكك يلزم ان يكفى فى العلم بكونه موجودا لانه عينه على هذا الفرض وليس
كك اذ قد يحتاج العلم به الى براهين كثيرة المقدمات ولم يبين استحالة كون المهية داخلة فى الهوية مع ان
الدعوى شاملة لها ايضا اكتفاء بالبيان الذى سيذكره فى استحالة كون الهوية داخلة فيها لانه
يجرى فيها بعينه والدليلان المذكوران انما يتمان اذا كانت المهية متصورة بكنهها اما الدليل
الاول فلانه اذا كانت متصورة لا بكنهها جاز ان يكون العلم بالمهية بالوجه هو العلم بالوجود
كك وعدم خطور الوجود فى العقل بالوجه عند تصورنا المهية بالوجه ثم واما الدليل الثانى فلانه لو لم يكن
المهية متصورة بكنهها جاز ان يكون الوجود عينها ومع ذلك يمكن ان لا يصدق بوجودها
لانه غير معلوم لنا بخصوصه فان تصور الانسان بوجه الضحك من غير ان نعلم خصوصية ذات
الانسان لا يستلزم العلم بانه انسان ثم ولا يمكن ان يكون الهوية داخلة فى مهية هذه الاشياء
والا لكان الوجود مقوما لا يستكمل تصور المهية دونه وليس كك اذ المهيات المعقولة يتم تصورها

بدون الوجود واعتباره فلا يكون جزء الشئ منها فان قيل المقصود ان الوجود خارج من جميع المهيات
الممكنة وما ذكرتم فى بيانه يدل على ان الوجود زائد على المهيات المتصورة فلا ينطبق الدليل على الدعوى
قلت لا شك ان المهيات الممكنة تستند الى فاعلها من حيث انها موجودة لا من حيث هى فان الانسان
من حيث انه موجود مستند الى الفاعل لا من حيث انه انسان فبالفاعل يرتبط الوجود بها وتحقق
نسبته اليها وظاهر ان انتساب المهيات الى الفاعل على وتيرة واحدة لا يختلف باختلافها وكك
نسبة الوجود اليها فاذا ثبتت زيادته فى البعض فقد ثبتت فى الكل وايضا لو كان الوجود داخلا
فى المهية يستحيل رفعه عن المهية توهما اى لما امكن ان يتوهم رفع الوجود مع بقاء المهية كالواحد للاثنين
اذ لا يمكن ان يتوهم ارتفاع الواحد مع بقاء مهية الاثنين وليس كك وقد بين ذلك بان ارتفاع الجزء
هو بعينه ارتفاع الكل لانه ارتفاع جزء ومن المستحيل ان يتصور انفكاك الشئ عن نفسه وفيه نظر لان
عدم العلة علة لعدم المعلول ولا شك ان الجزء علة لوجود الكل فيكون عدمه علة لعدمه وايضا العرف
الصريح يحكم بصحة قولنا عدم الجزء فعدم الكل فيكون عدمهما تقدم وتاخر ذاتى على ان الكل كالاثنين
اذا وجد يكون هناك موجودات ثلثة متغايرة بالذات قطعا الكل من حيث هو كل وكل
واحد من الوحدتين فاذا انتفى واحد من تينك الوحدتين انتفى موجودان من تلك الموجودات
الثلثة وهما الكل من حيث هو كل وواحد من جزئيه فهناك عدمان ومعدومان متغايران
بالذات فلا يكون احدهما هو الاخر بل السر فيه ان الجزء علة لتحصيل ذات الكل من حيث هو
قوام الكل اعنى انه داخل فى ذاته ومن المستحيل ان يتوهم مهية الكل بدون ما لا يحصل تلك
المهية ولا يتقوم من حيث هو الا به بخلاف العلل الاخرى واللوازم اذ ليس لها مدخل فى طبيعة الذات
من حيث هى بل انما يكون خارجة عنها فيصح ان يتوهم انتفاؤها مع بقاء الذات وايضا لو كان
الوجود جزءا من المهية لكان قياس الهوية من الانسان مثلا قياس الجسمية والحيوانية وكان الشان
والامر كما ان من يفهم الانسان انسانا بان يتصوره بكنهه وذاته لا يبقى له شك فى انه
جسم او حيوان اذا فهم الجسم او الحيوان لان ثبوت الذاتى لما هو ذاتى له ضرورى عند اخطار
الذاتى فى العقل كك يجب ان لا يشك من فهم ذات الانسان فى انه موجود وليس كك بل يشك
ما لم يقم حس او دليل فلا يكون الوجود جزءا من الانسان وملخص هذا الدليل ان الوجود لو كان جزءا

من المهية لوجب ان يحصل لنا التصديق بوجودها عند تصورها وليس كك وفي الادلة المذكورة
في نفي كون الوجود جزءا من المهية نظر اما الاول فبان نقول ان اريد بقوله لا يستكمل تصورها
انها لا تحصل بكنهها في العقل بدون الوجود فنفي التالي مم وان اريد انها لا تحصل مطلقا
في العقل بدون الوجود فالملازمة ممنوعة واما الثاني فلانه ان اريد بقوله يستحيل رفعه انه
يمتنع توهم ارتفاعه حين ملاحظة المهية بالكنه فنفي التالي مم وان اريد انه يمتنع توهم ارتفاعه
مطلقا سواء كانت تحصل بالكنه او بالوجه فالملازمة غير مسلمة لانه يجوز ان لا يتصور
المهية على وجه يكون الوجود ملحوظا فيها بالذاتية فيمكن للعقل ان يتوهم رفعه اذ منشأ استحالة
هذا التوهم كونه ملحوظا بالجزئية واما الثالث فلانه انما يتم ان لو كانت المهية متصورة بكنهها
اذ لو لم يكن كك جاز ان يحصل لنا الشك في كونها موجودة لانها اذا لم يكن متعقلة بكنهها جاز
ان يكون ذاتياتها مجهولة فضلا عن التصديق بثبوتها لها الا ترى ان النفس لما كانت متصورة
باعتبار تدبير البدن تعرضوا لاثبات جوهريتها بالبرهان مع زعمهم ان الجوهر جنس لها
فالوجود والهوية مثلا بالنسبة الى الموجودات ليس من جملة المقومات متفرع على الادلة التي
ذكرت لنفي الجزئية واذا لم يكن من المقومات وقد بين انه ليس عينا له فهو من العوارض لان
كونه غيرها اين لها وعدم كونها معروضا لها ظاهر فانه قيل لا يمكن ان يكون الوجود من العوارض
لان ثبوت العارض للمعروض فرع ثبوت المعروض ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا فذلك
الثبوت المتقدم ان كان هو الثبوت المتاخر يلزم توقف الشي على نفسه وان كان غيره ينقل الكلام
ويلزم التسلسل قلنا ان عروض الوجود للمهية وزيادته عليها في نظر العقل واعتباره بمعنى انه يمكن
للعقل ان يلاحظها من حيث هي هي مع قطع اعتبار الوجود والعدم سواء كان ذهنيا او خارجيا
وان كانت لا تنفك عن الوجود في العقل وينسب اليها الوجود فيجده زائدا عليها عارضا لها ويحكم
المهية بالحمل وهذا هو المراد بثبوت الوجود لها في الذهن لا ما هو المتبادر منه والا يلزم المحال
المذكور واذا ثبت ان الوجود من العوارض فلا يمكن ان يكون من العوارض المفارقة بل هو من العوارض
اللازمة لانه يمتنع بديهة بقاء المهية بدون الوجود فكلما انتفى الوجود لم يبق المهية فيكون لازما
لا يقال فح يلزم تقدم الوجود على المهية لان ما ذكرتم يقتضي ان يكون كونها مهية بسبب الوجود وليس كك

اذ الوجود عارض لها لانا نقول لا يلزم مما ذكرنا تقدم الوجود عليها غاية انه يلزم منه استلزام
كون المهية مهية الوجود ولا محذور فيه بل نقول ان الحق الصريح الذي لا يحوم حوله شايبة الريب ان
الوجود والمهية مثلا زمان لا يتقدم احدهما على الاخر ذاتا او زمانا اما انه ليس بينهما تقدم و
تاخر زماني فظاهر لا سترة فيه واما انه ليس بينهما تقدم وتاخر ذاتي فلانه لو كان بينهما تقدم
وتاخر ذاتي فلا يخ اما ان يكون المهية متقدمة على الوجود او يكون الوجود مقدما عليها لا جايز ان
يكون المهية متقدمة عليه بالذات والا لوجب ان يصح قولنا صار الانسان انسانا فوجد اذ التقدم
الذاتي بين الشيئين مصحح لدخول الفاء على المتاخر المحتاج وليس كك لان اعتبار كونه مقدما على الوجود
هو اعتبار كونه معدوما صرفا والمعدوم الصرف لا يكون اسبابا ولا مقدما على الوجود بل هو لا شي
محض مسلوب عنه جميع المفهومات ولا جايز ان يكون الوجود مقدما عليها لانه لو كان مقدما عليها فلا يخ اما ان
يكون باعتبار وجوده في نفسه او باعتبار ثبوته للمهية لا يجوز ان يكون باعتبار وجوده في نفسه والا لزم ان
يوجد الوجود اولا في حد ذاته ثم يصير الانسان انسانا وهو باطل لان الوجود اذا صار موجودا في نفسه
لم يمكن ان يكون جوهر الانسان اما عرضا في بل عرض فيمتنع ان يصير وصفا للانسان وهو باطل لان ثبوت الصفة
الموجودة في حد نفسها للموصوف فرع على ثبوت موصوفها بديهة فالموصوف ان كان ثابتا بهذا الثبوت
يلزم الدور وان كان ثابتا بغيره ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل ولا يمكن ايضا ان يكون تقدمه على المهية باعتبار
ثبوته للمهية والا لزم صحة قولنا وجد الانسان فصار انسانا وهو باطل قطعا لان قولنا وجد الانسان
يقتضي ان يكون الانسان انسانا وموجودا وقولنا فصار انسانا يقتضي ان لا يكون انسانا في تلك
المرتبة فيتناقضان لا يقال تقدم الوجود على المهية في الاعتبار بمعنى ان العقل يعتبر الوجود اولا والمهية ثانيا
بان يحكم بانه وجد فصار انسانا الا انه وجد الانسان فصار انسانا حتى يتناقض كما يقال الجسم النامي
بشرط الحساس يصير حيوانا لانا نقول الوجود لا يتصور الا عارضا لمهية بطابعه فلا يمكن للعقل ان يعتبره
قبل اعتبار معروضه فلو لم يتقدم على الوجود فلا اقل من ان يكون معه على ان قولكم وجد يقتضي ارتباط الوجود
بغيره فذلك الغير ان كان انسانا عاد المحذور وان كان غيره فاما ان يكون بينهما نسبة الوجود معنا
او يكون عينا فان كان الاول يلزم ان يتغير الشي في ذاته بسبب امر خارج عنه عارض له وهو باطل لان مطلق
ذلك التغير لا يمكن الا من امر داخل كالفصل بالقياس الى الجنس فان الحيوان اذا اخذ من حيث هو مبهم وعرض الناطق

فيصار نوعا معينا هو الانسان فكونه انسانا انما يكون بالفصل الذي هو داخل لا بالوجود الذي بينا
انه زايد وان كان الثاني يلزم ان يتاخر انسانية الانسان عن وجوده لا عن وجود نفسه فقط وايضا
الوجود من الصفات الاعتبارية المنتزعة عن المهية فلو تقدم عليها لزم تقدم الصفة الاعتبارية على موصوفها
وهو محال فان قيل ان الصورة متقدمة على الهيولى مع انها وصف لها اعني الصورة وان كانت من صفات الجسم
لكنها ليست من صفاته الاعتبارية والمستحيل تقدم الوصف الاعتباري على موصوفه فان قلنا اذا
جاز ان يكون وصف الشيء مقدما عليه في الجملة فليجز ذلك في الاوصاف الاعتبارية ايضا قلنا ان الصورة
الجوهرية لما كانت غير محتاج الى المحل في وجودها بل في عوارضها من قبول الاتصال والانفصال و
التشكل امكن للعقل ان يعتبر تقدمها على الهيولى بخلاف الاوصاف الاعتبارية والاعراض التي في وجودها
محتاجة الى المحل فانها يمتنع للعقل ان يعتبر تقدمها على موضوعاتها نعم يمكن تقدم الوجود على المهية على
مذهب من قال ان الوجود حقيقة الحقايق وان امتياز بعضها عن بعض بعوارض سماه في المشهور
بالمهيات كما يقال ان حقيقة الانسان مثلا هو الوجود ويمتاز عما عداه بعارض هو الحيوان الناطق
على عكس مذهب الجمهور واما على مذهب الجمهور المشهور بين القوم فلا وبالجملة ليس الوجود من اللواحق التي
يكون بعد المهية لما بينا انفا قد يتوهم من هذا الكلام ان الوجود من الاعتبارات المتقدمة على المهية
لان فيه نفي ان يكون بعد المهية وهو فاسد لانه يلزم من انتفاء كونه بعد المهية ان يكون قبلها
اذ يجوز ان يكون معها وانما نفى كونه بعد المهية ولم ينف كونه قبلها لانه يتبادر الوهم الى تاخره
عن المهية لانها معروضة له فنفى البعدية لئلا يقع غلط ولما بين زيادة الوجود على المهيات الممكنة
اراد ان يثبت موجودا هويته ووجوده عين ذاته فقال وكل لاحق فاما ان يلحق الذات عن ذاته او يلزم
واما ان يلحقه عن غيره لان لحوق الشيء للشيء امر ممكن في نفسه فلا بد له من علة فعلته اما نفس الذات او غيرها
ضرورة والوجود لا يمكن ان يكون من اللواحق التي يلحق الشيء عن ذاته لانه لو كان كذلك فلا يخلو اما ان
يلحقه قبل الوجود او يلحقه بعده لا جايز ان يلحقه قبل الوجود لانه محال ان يكون الذي لا وجود
سواء اعتبر موصوفا حيثية ان يعرض له الوجود او لا يلزمه شيء يتبعه في الوجود لان استفادة الوجود
وجوده من المعدوم الصرف بديهي الاستحالة قيل لو تم ذلك لزم ان لا يكون المهيات الممكنة قابلة
لوجوداتها لان بديهة العقل حاكمة بان ما لا وجود له لا يمكن ان يكون له شيء يتبعه في الوجود سواء كان

بالايجاد

بالايجاد والافادة او بالقبول والاستفادة واجيب عنه بان قابل الوجود مستفيد له فلا بد ان يعتبر العقل
معرى عن الوجود لئلا يلزم تحصيل الحاصل وعن العدم ايضا حتى لا يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف معطي
الوجود سواء كان في وجود نفسه او وجود غيره فانه يستحيل ان لا يكون موجودا ضرورة ان مرتبة الايجاد
والتاثير متاخر عن مرتبة الوجود فما لم يوجد الشيء لم يوجد غيره هذا واعلم ان كلام الناقض مبني على ان قبول
المهية للوجود قبول بالمعنى المتبادر منه بان يكون للمهية ثبوت ثم ان الوجود يعرض لها عروض الاعراض
لموضوعاتها وليس كذلك لان القبول بذلك الوجه لا يتصور الا اذا كان للقابل وجود مستقل بدون
المقبول ولا شك ان المهية بالنسبة الى الوجود ليس كذلك اذ ثبوت المهية هو وجودها الا ان الوجود لها امر
يحل فيها بعد ثبوتها فح نقول ان اراد الناقض بقوله لزم ان يكون المهية قابلة للوجود القبول بالمعنى
الذي ذكر فالملازمة مسلمة وبطلان التالي مم وان القبول في نظر العقل بمعنى انه لا يمكن للعقل ان يجد
بينهما نسبة مثل نسبة القابل بالمقبول حين انتزاعه منها الوجود فالملازمة ممنوعة فمحال ان يكون المهية
الصالحة لان يعرض لها الوجود يلزمها شيء حاصل ويحصل منها امر موجود الا بعد حصولها لان التاثير
لا يتصور الا من الموجود ولا جايز ايضا ان يلحقه بعد الوجود واليه اشار بقوله ولا يجوز ان يكون الحصول
يلزمه بعد الحصول والوجود يلزمه بعد الوجود فيكون اي فيلزم ان يكون انه قد كان الشيء قبل نفسه وهو
بط هذا اذا كان الوجود السابق عين اللاحق ظاهر واما اذا كان وجود اخر فيلزم ايضا ان يكون
موجودا بوجودين سواء كان الوجود المتقدم مجتمعا مع الوجود المتاخر او غير مجتمع بان يكون ان
عروض الوجود الثاني للمهية بعينه آن انتفاء الوجود الاول لكن في استحالة اللازم على هذا التقدير تامل
واذا بطل هذان القسمان علم انه لا يجوز ان يكون الوجود من اللواحق التي للمهية عن نفسها لان اقتضاء تحقق شيء
لذات لا يمكن ان يكون من تلك الذات الا بشرط كونه موجودا اذ اللاحق لا يلحق الشيء عن نفسه الا لحاجة
الذي اذا حصل عرضت له اشياء سببها هو ذلك الحاصل فان الملزوم المقتضي للازم سواء كان اقتضاؤه
لوجود اللازم في نفسه او لوجوده لغيره علة لما يتبعه ويلزمه لان المفروض اقتضاؤه له والعلة لا توجب
معلولها الا اذا وجبت لان وجوب الشيء عن الشيء فرع وجوبه في نفسه اذ الشيء ما لم يجب اما بالذات او
بالغير لم يوجد عنه شيء فان قيل ان الوجوب الذاتي من مقتضيات الذات فيكون الذات علة له ولا يتقدم عليه
الوجوب لانها لو تقدمت عليها بالوجوب فاما ان يكون بهذا الوجوب فيلزم ان يكون الشيء قبل نفسه او بوجوب اخر

وسعل الكلام اليه ولا ينتسب بل ينتهي الى الوجوب لا يكون متقدما عليه فلا يصح كلية قوله والعلة لا يوجب معلولها الا
اذا وجبت فلا ينتج المطلوب الا ان يخصص بالوجود ويقال والعلة اى علة الوجود لا يوجب معلولها فح سقط النقض
لكن كلامه لا يساعد ذلك لانه اراد بقوله ان الملزوم المقتضي للازم علة انه علة لوجوده في نفسه فهو مم وان اراد
انه علة له من غير تقييد بالوجود وغيره كما هو الظاهر فهو صحيح لكن اذا قيد العلة في الكبرى بالوجود لم يتكرر الاوسط
قلنا لا نم ان الوجوب الذاتي من مقتضيات الذات بل الوجوب الذاتي كالوجود عين الذات ولا يحتاج
الى علة والوجوب الغيري مستفاد من الغير وهو متقدم عليه بالوجوب كما بين في موضعه وايضا عند تقييد العلة
في الكبرى بالوجود يمكن ان يبين الصغرى بان يقال المراد ان الملزوم المقتضي لوجود اللازم في نفسه علة
للوجود وح يصير ضروريا غير قابل للمنع لكن الكبرى سواء قيد العلة بالوجود او اطلق في حيز المنع وقبل
الوجود لا يكون وجبا اذا كان المراد بالوجوب هو الوجوب اللاحق فعدم تقدمه على الوجود ظ
بل هو متاخر عنه لانه ضروري بشرط الوجود واما اذا كان المراد الوجوب مطلقا او الوجوب السابق ففي
عدم كونه قبل الوجود خفاء ويمكن ان يبين بان يقال انه ايضا لا يمكن ان يكون قبل الوجود لانه من
الصفات الاعتبارية المتاخرة عن الوجود فان قيل الوجوب وان كان من الصفات الاعتبارية لكنها
من الصفات التي يتقدم على وجود معروضها اذ الشيء ما لم يجب اما بالذات او بالغير لم يوجد فوجوب
الشيء قبل وجوده قلنا ان تقدم العارض الغير المستقل في الوجود سواء كان له وجود كالاعراض او لم يكن
كالاوصاف الاعتبارية على وجود معروضه ممتنع كما سبق بيانه وايضا الوجوب اما بالذات او بالغير
فان كان الاول فهو لا يتقدم على وجود الواجب لانه يستحيل تقدمه على عليه وان كان الثاني فهو وان
كان متقدما على فعلية نسبة الوجود الى الماهية كالامكان لكنه ليس متقدما على نسبة الوجود اليها الا انا اذا
اعتبرنا ماهية الممكن ونسبنا الوجود اليها وجدنا الامكان كيفية لهذه النسبة وبواسطة تحقق علل الوجود
يخرج هذه النسبة عن صرافة الامكان وينتهي الى الوجوب وهو الوجوب السابق ثم يصير موجودة بالفعل
فهذا الوجوب متقدم على الاتصاف بالفعل ومتاخر عن الاتصاف بالامكان كما ان الامكان ايضا متقدم على
الاتصاف بالفعل ومتاخر عن مطلق الاتصاف اذ هو كيفية له واما ان تاخر الوجوب عن هذا الوجود هل يكفي
في الاتحاد ام لا فكلام آخر لا دخل له في تقدم الوجود على الوجوب الذي هو غرضنا وايضا انه لا يكفي بل لا بد
فيه من تاخر الوجوب عن الوجود بالفعل فثبوت بعض المفهومات يستدعي الوجود بالفعل وبعضها

يستدعي الوجود مطلقا على ما يقتضيه العقل الصريح واما ما قيل في رد ايجاب الوجود كالمعدوم الصرف ولا يثبت له
شيء قطعا فعلى هذا يجب ان يحمل الوجوب الذي في الدليل على الوجوب اللاحق حتى ينطبق الدليل على الدعوى بقي
ههنا شيء وهو ان الامكان مستند الى ذات الممكن من حيث هي فيكون معلولا لها فيلزم ان يكون علته التي هي
الذات واجبة قبل ثبوت الامكان لها فهذا الوجوب لا يجوز ان يكون وجوبا ذاتيا والا يلزم الانقلاب ولا يجوز
ايضا ان يكون وجوبا بالغير لان الوجوب الغيري متاخر عن الامكان لما سبق واما ما قيل في الجواب عنه من انا
نختار كونه وجوبا ذاتيا ونمنع لزوم الانقلاب وانما يلزم ان لو كان وجوب الوجود واما اذا كان وجوب الامكان
فلا فان الممكن ضروري الامكان لا ضروري الوجود فخدشه بعضهم لما يلزم المحال لهذا الوجوب يجوز ان يتاخر عن
الاتصاف الماهية بالوجود كالامكان ويتقدم على اتصاف الماهية بالامكان فمدفوع بان الكلام في وجوب وجود
العلة لا في وجوب اي محمول كان لها كما لا يخفى الا ان يعقد العلة بالوجود كما اشار اليه بقوله يمكن ان يبين الصغرى
الخ ولما لم يمكن الايجاد واقتضاء الوجود بدون الوجوب المؤخر عن الوجود فلا يكون الوجود مما يقتضيه
الماهية فيما وجوده غير ماهيته بوجه من الوجوه واذا ثبت ان الوجود لا يمكن ان يكون من مقتضيات الماهية وذاتها
بل للموجودات الممكنة من مبدأ موجود فيكون اذن المبدأ الذي يصدر عنه الوجود اي وجود الممكنات غير
الماهية المقترنة بالوجود بل هو عين الوجود وذلك لان كل لازم ومقتضى وعارض فاما من نفس الشيء واما
من غيره ضرورة واذا لم يكن الهوية الماهية التي يتسمى الهوية عن نفسها فهي لها عن غيرها بهذا القدر من الكلام
يثبت ما ادعاه واما قوله فكل ما هويته غير ماهيته وغير المقومات فهويته من غيره فلا يظهر الفائدة فيه بل الظ
انه تكرار وكل ما كان هويته مستفادة من الغير فهو ممكن لا بد له من علة ولا يمكن ان يذهب العلل الى غير النهاية لاستحالة
التسلسل فيجب ان ينتهي الى مبدأ لا ماهية له مباينة للهوية اي يكون هويته عين ذاته لانها لا يمكن ان يكون خارجة
عن ذاته كما بين ولا يمكن ايضا ان يكون جزءا لها اتفاقا ولما سنبينه عن قريب فتعين ان مبدأ الموجودات
يجب ان يكون الوجود عينه قال بعض المحققين مراتب الموجودات في الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلث لا مزيد
عليها ادناها الموجود بالغير اي الذي يوجده غيره فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته وموجد
مغاير لهما فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر الى غيره عن موجده امكن في نفس الامر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة
في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه فالتصور والمتصور كلاهما ممكن وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور

واوسطها الموجود بالذات بوجود غيره اى الذى يقتضى ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود
عنه فهذا الموجود له ذات ووجود مغاير لذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هنا
الانفكاك فالمتصور مح والتصور ممكن وهذه حال واجب الوجود على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها
الموجود بالذات بوجود هو عينه اى الذى وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود مغاير لذاته فلا
يمكن تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما مح ولا يخفى على ذى مسكة ان لا مرتبة فى
الموجودية اقوى من هذه المرتبة الثالثة التى هى حال الواجب تع عند جماعة ذوى بصاير ثاقبة وانظار صافية
ولم يريدوا بقولهم ان وجوده عين ذاته تع ان ذاته تع فرد من افراد مفهوم الوجود المطلق المشترك
العارض للاشياء حتى يرد عليهم ان تصور الانفكاك ليس بمستحيل لان الذات على هذا التقدير غير الوجود
بحسب الواقع فيتصور الانفكاك بينهما كالمرتبة الاوسط للموجود فيلزم ان لا يتحقق المرتبة الثالثة التى هى
المرتبة العليا بل ارادوا انه تع هو الموجود المحض يعنى انه بحيثية لو حصل فى العقل لما امكن للعقل ان يفصله
الى معروض هو الوجود وعارض هو الوجود كما انه يفصل الموجودات الممكنة اليهما كالانسان فانه عند
التفصيل وجد العقل انه امر يعرضه الوجود فهو شى موجود لا انه موجود من حيث هو بلا اعتبار شى
معه ولذلك يحتاج الممكن الى علة يجعل ذلك الامر المغاير للذات مرتبطا بها ولا يحتاج الواجب اليها لعدم
المغايرة بين الذات والوجود فلا يتصور الانفكاك بين ذاته تع وبين كونه موجودا وهو كونه بحيث يصدر
عنه الاثار الخارجية بخلاف المرتبتين الاخريين واما تصور الانفكاك بين الذات وبين مفهوم الموجود المطلق
البديهى التصور فهو ممكن لانه مغاير للذات فان قيل المراتب الثلث للموجود وهو ما قام به الوجود فيكون
مغايرا له فلا يتحقق المرتبة الثالثة التى هى المرتبة العليا اذ كل غيرين يتصور الانفكاك بينهما قلت تقسيم الموجود
الى هذه المراتب ليس بحسب معناه اللغوى حتى يرد ما ذكرتم بل بحسب معناه الحقيقى المعبر عنه بالفارسية بلفظ هست
ولا شك ان ذلك المعنى لا يقتضى المغايرة بل يحتمل مع المغايرة وبدونها اذ مآله انه امر يظهر عنه الاثار الخارجية
سواء كان ذلك الظهور لذاته من غير قيام شى به او لاجل قيام شى آخر به ولو سلم ان هذا التقسيم بحسب معناه اللغوى
نقول القيام اعم من ان يكون حقيقيا كقيام الوصف بموصوفها او غيره كقيام الشى بذاته الذى مرجعه عدم القيام
بالغير كما قيل فى حد الجوهر انه امر متقوم بذاته اى لا يكون قائما بالغير وظ ان التجوز فى معنى القيام لا يستدعى التجوز

فى

فى وقوع الموجود على شى ولو سلم انه يستدعيه نقول ان الحكماء لا يتحاشون عن ذلك بل صرح الشيخ ابو على فى
تعليقاته بذلك حيث قال اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه شى
موضوع فيه الوجود **فص** فص الشى عبارة عن خلاصة الشى وزبدته ولما كان المباحث المذكورة فى
هذه الرسالة عين الحكمة وخلاصة مسائلها عنون كل طائفة مخصوصة منها بالفص ليشعر فى اول الامر بجلالة
مكانها ونفاسة شانها حتى يرغب الطالبون فى تحصيلها رغبة كاملة المهية المعلولة لا يمتنع فى ذاتها وجودها
اى لا يكون ممتنعة عن الوجود لذاتها والا اى وان كانت ممتنعة لذاتها لم يوجد والا يلزم الانقلاب من الامتناع
الذاتى الى الامكان ولا يجب وجودها بذاتها والا لم يكن معلولة للتنافى بين الوجوب الذاتى والاحتياج الى
الغير الذى يستلزم الامكان فهى فى حد ذاتها ممكنة ممكنة الوجود ضرورة انحصار المفهومات فى الثلث
فاذا لم يكن واجبا او ممتنعا لذاته تعين ان يكون ممكنا لذاته وتجب بشرط مبداها وتمتنع بشرط لا مبداها
لان الممكن لا يخ من ان يكون علته موجودة او معدومة فان كانت موجودة فالممكن واجب بالغير وان كانت
معدومة فالممكن ممتنع بالغير اذ عدم علته علة لعدمه والوجوب بالغير يسمى الوجوب السابق اذا كان
متقدما على وجود الممكن لانه وجب من علته ثم وجد والمراد بالسبق السبق الذاتى فلا يلزم اتصاف الممتنع
بوجوب الوجود حال كونها معدومة كيف وهى فى تلك الحالة ممتنعة بالغير واذا كان متاخرا عن وجود الممكن
يسمى الوجوب اللاحق والضرورة بشرط المحمول لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجودا فان
قيل لم لا يجوز ان يكفى فى وقوع طرفى الممكن رجحانه الحاصل من العلة الخارجية من غير ان ينتهى الى حد الوجوب
فلا يكون يجب بشرط مبداها قلنا العلة التى جزاها تقع وجود الممكن اعنى علته التامة لا بد ان يكون بحيث
يجب بها الوجود اذ لو لم يجب بها امكن ان يتحقق معها الوجود والعدم اذ لا جهة للامتناع فامكن ان يقع
بالنسبة الى تلك العلة الطرف المرجوح ووقوع الطرف المرجوح بالنسبة اليها لا يمكن بدون رجحانه على الطرف
الراجح بالنسبة اليها وهو بط للمنافاة فانه مقتضى ذاتها وهو رجحان الطرف الراجح واذا كان الوجود حاصلا
للمهية المعلولة عن غيرها فهى فى حد ذاتها هالكة عارية عن الوجود باطلة فى نفسها وتلك المهية من الجهة المنسوبة
الى مبداها واجبة الوجود فكل شى هالك الا وجهه يمكن ان يراد بالوجه الذات كما تقول العرب اكرم الله
وجهك اى ذاتك يعنى ان كل شى هالك باطل فى ذاته الا ذات الحق تع فانه بحت الوجود فكل شى هالك
الا وجهه ازلا وابدا ولا يحتاج العارف الى قيام القيمة حتى يسمع نداء تع لمن الملك اليوم لله الواحد القهار

بل هذا الشفاء لا انفارق سهو او يجوز ان يرجع ضميره وجهه الى الشي كما هو الظاهر من سياق كلامه اى كل شي من الممكنات هالك

من جميع الوجوه الا وجهه المنسوب الى مبدئه لان ذات الممكن اذا اعتبر من حيث هي بدون علته يكون هالكا محضا

عدما صرفا واذا اعتبر من الوجه الذي يسري اليه الوجود من الحق الاول يكون موجودا فاذن لا موجود في ذاته الا ذاته

تقدست فص المهية المعلولة لها عن ذاتها ان ليست ولها عن غيرها ان توجد والامر الذي عن الذات قبل الامر

الذي ليس عن الذات قال الشيخ في الهيات الشفا اذا كان شي من الاشياء لذاته سببا لوجود شي آخر كان سببا

له دايما ما دامت ذاته موجوده فان كان دايم الوجود كان معلوله دايم الوجود فيكون مثل هذا من العلل

اولى بالعلية لانه يمنع مطلق العدم للشي فهو الذي يعطي الوجود التام للشي وهذا هو المعنى الذي يسمى ابداعا

عند الحكما وهو تاييس الشي بعد ليس مطلقا فان المعلول في نفسه ان يكون ليس ويكون له عن علته ان يكون ايس

والذي يكون للشي في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا في الزمان عن الذي يكون عن غيره فيكون كل معلول

ايسا بعد ليس بعدية بالذات انتهى وقد يتوهم من ظاهر كلام الشيخين في هذا المقام ان العدم مقتضى ذات الممكن

وله تقدم بالذات على وجود الممكن واعترض عليه بان الممكن يتساوى النسبة الى الوجود والعدم فكما ان وجوده

يكون من الغير كذلك عدمه ايضا يكون من الغير فلا يكون من ذاته وايضا لو كان عدمه مقتضى ذاته لكان ممتنعا

بالذات وقد فرضناه ممكنا بالذات هف وبان تقدم عدم الشي على وجوده بالذات بط اذ لا يصح ان

يقال عدم الشي ثم وجد ولنا ان نجيب عنه بان نقول الممكن الوجود لما كان وجوده عن غيره فاذا قطع

النظر عن الغير واعتبر ذاته من حيث هو لم يكن له وجود قطعا وهذا السلب للمم ثابت في حد ذاته لازم له من

حيث هو سواء كان في حالة الوجود او في حالة العدم وهو المراد بالعدم الذي قيل فيه انه مقدم على وجود

الممكن لان صريح العقل حاكم بان وجوده من الغير لاجل انه ليس موجود في حد ذاته اذ لو كان له وجود في ذاته

لم يكن ان يوجد من الغير والا يلزم تحصيل الحاصل الا ان اتصافه بالعدم الذي هو رفع الوجود ويستحيل اجتماعه

من مقتضى ذاته ليلزم المحال فان ذلك بين البطلان لا يتفوه به عاقل من عظماء الحكماء او نقول المراد انه

للمم في حد ذاته عدم اقتضاء الوجود ولا استحقاقيته لا عدم الوجود ولا شك ان عدم ذلك الاقتضاء الذي

هو مقتضى ذات المم مقدم على وجود المم لانه ما لم يتحقق عدم الاقتضاء في ذات المم لم يتصور وجوده اذ

ح يتحقق اما اقتضاء الوجود فيكون الوجود وجود الواجب لا وجود المم او اقتضاء العدم فيصير ممتنعا بالذات

لا موجودا فضلا عن ان يكون ممكنا وان كان صح قولهم الحدوث هو سبق الوجود بالعدم فان كان السبق بالزمان فحدوث زماني وان كان

بالذات

بالذات فحدوث ذاتي غاية انه يكون المراد بالعدم اعم من معناه المتبادر وقد يمنع كون الامر الذي عن الذات قبل

الامر الذي عن الغير بانه يجوز ان لا يكون بين ذينك الامرين علية ولا معلولية فضلا عن ان يكون الامر الذي عن

الذات علة للذي ليس عن الذات ولما كان ما بالذات مقدما على ما بالغير فالمهية المعلولة ان لا توجد بالقياس

اليها قبل ان توجد فهي اى كل مهية معلولة محدثة لا بزمان تقدم بل بالذات لسبق عدمها على وجودها سبقا

ذاتيا كما بين وهذا هو المسمى بالحدوث الذاتي واما الحدوث الزماني فهو سبق العدم على الوجود سبقا زمانيا

وان فسر الحدوث الذاتي باحتياج الشي في وجوده الى غيره كما فسره الامام فتحققه ظ وتقدمه على وجود الممكن

لا يحتاج الى كثرة مؤنة اذ يصح ان يقال احتاج الى العلة فاوجدته فوجد فص كل مهية مقولة على

كثيرين كالانسان فليس قولها على كثيرين لماهيتها وذاتها اى وان كان حملها على كثيرين من مقتضى ذاتها لما

كانت مهيتها متعينة اى لم يكن مهيتها محمولة على واحد بالعدد والا يلزم تخلف مقتضى الذات عنها

اذ المفروض ان حملها على كثيرين من مقتضاها فولك اى حملها على كثيرين واتحادها معها من غيرها فوجود

اى وجود المهية للافراد وكونها اياها معلول لغير الذات لانه لما لم يكن ان يكون من الذات تعين ان يكون

من غيرها فص كل واحد من [illegible] اى ليس كون كل واحد تلك

المهية يعني لا يكون منشا حمل المهية عليه [illegible] ذلك الواحد اى لا يستدعي تلك المهية لذاتها

خصوصية ذلك الواحد واتحادها معه ويمكن ان يقال ان معناه ليس كون المهية تلك المهية اى ليس مقتضى

نفس تلك المهية هو كونه واتحاده معه ذلك الواحد فتذكير الضمير في كونه باعتبار تاويل المهية بالشي كما

كالانسان فانه لا يمكن ان يوجد لزيد من حيث انه انسان والا اى وان كان اتحاد المهية كالانسان مع

واحد من تلك الاشخاص وهو زيد مثلا لاجل انها انسان لاستحال ان توجد تلك المهية وهو الانسانية

مثلا لغير ذلك الواحد وهو عمرو مثلا فاذا ليس كونها ذلك الواحد اى ليس حملها عليه واتحادها معه ذاتيا

لها من ذاتها فهي اى كون المهية متحدة مع ذلك الواحد لسبب خارج من ذاتها فهي معلولة فص الفصل

لا مدخل له في مهية الجنس اى الفصل المقسم للجنس لا مدخل له في مهية الجنس من حيث هو جنس لا مطلقا فان

الفصل والجنس والنوع كلها واحد بالذات متغايرة بالاعتبار فان المعنى الواحد اذا اعتبره العقل من

حيث انه مبهم قابل لان يكون اشياء كثيرة هو عين كل واحد منها يكون الجنس واذا اعتبره من حيث انه متحصل

الذات لشي ليس خارجا عنه بان يكون منطبقا على تمام حقيقته فذلك المحصل هو الفصل والمتحصل هو النوع

فالفصل من حيث انه فصل وهو كونه محصلا ومعينا لا مدخل في الجنس من حيث هو جنس وهو كونه مبهما لان ابهامه
وتردده بين اشياء كثيرة انما هو لاجل عدم اعتبار الفصل فيه لانه لو اعتبر يلزم ان يكون محصلا غير مبهم قال
الشيخ في الهيات الشفاء الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى بعينه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك
المعنى في الوجود فيضم اليه معنى آخر يعين وجوده بان يكون ذلك المعنى متضمنا فيه وانما يكون آخر من حيث التعيين
والابهام لا في الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون هو الخط والسطح والعمق لا على ان يقارنه شيء فيكون
مجموعهما الخط والسطح والعمق بل على ان يكون نفس الخط ذلك او نفس السطح ذلك وذلك لان المقدار هو شيء يحتمل
المساواة غير مشروط فيه ان يكون هذا المعنى فقط فان مثل هذا لا يكون جنسا كما علمت بل لا بشرط غير ذلك حتى
يجوز ان يكون هذا الشيء القابل للمساواة هو في نفسه اي شيء كان بعد ان يكون وجوده لذاته هذا الوجود اي
يكون محمولا عليه لذاته انه كذا سواء كان في بعد او بعدين او ثلثة فهذا المعنى في الوجود لا يكون الا احد هذه لكن
الذهن يخلقه من حيث يعقل وجودا مفردا ثم ان الذهن اذا اضاف اليه الزيادة لم يضف الزيادة على انها
معنى من خارج لاحق بالشيء القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا للمساواة في حد نفسه وهذا شيء آخر
مضاف اليه خارجا عن ذلك بل يكون ذلك تحصيلا لقبوله للمساواة انه في بعد واحد فقط او في اكثر منه
فيكون القابل للمساواة في بعد واحد في هذا الشيء هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز لك ان تقول ان هذا
القابل للمساواة هو هذا الذي هو ذو بعد واحد وبالعكس وههنا وان كانت كثرة لا شك فيها فهي كثرة
ليست من الجهة التي تكون من الاجزاء بل كثرة تكون من جهة امر غير محصل وامر محصل فان الامر المحصل في نفسه يجوز
ان يعتبر من حيث هو غير محصل عند الذهن فيكون هناك غيرية لكن اذا صار محصلا لم يكن ذلك شيئا آخر
الا بالاعتبار المذكور الذي ذلك للعقل وحده فان التحصيل ليس يغيره بل يحققه فان دخول الفصل في ماهيته
اي في كونه متعينا متحصلا فان الفصل علة لتقوم الحقيقة موجودا معينا كالناطق مثلا فانه ليس شرطا في
الحيوان في ان له معنى الحيوان وحقيقته بل في ان يكون موجودا معينا كما اشار اليه بقوله اعني طبيعة الجنس بتقوم
بالفعل بان يحصل في الواقع ذاتا موجودة بذلك الفصل كالحيوان مطلقا انما يصير موجودا بان يكون
ناطقا واعجما لكنه لا يصير له ماهية الحيوان بانه ناطق فض وجوب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصول
اي لا يمكن ان يكون للواجب الوجود بالذات فصل مطلقا وانما قلنا انه لا يمكن ان يكون له فصل فلانه لا يخلو من
ان يكون مقسما او مقوما فان كان الاول لكان الفصل مقوما له موجودا اي داخلا فيه باعتبار كونه موجودا

لانه لو كان له فصل

لا باعتبار

لا باعتبار ماهيته كما سبق وهو باطل اذ يلزم ح تركب حقيقة الواجب وان كان الثاني كان الفصل داخلا في ماهيته
وهو ممتنع اذ يلزم ح تركب ذات الواجب فيلزم ان يكون ممكنا وقد فرضنا انه واجب هذا واورد عليه بان الواجب
هو ما لا يحتاج في وجوده الخارجي الى الغير والممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي الى الغير فلو تركب الواجب
من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في الوجود الذهني اليهما وهو لا ينافي وجوبه الذاتي ومما قيل من ان
الواجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية سواه مقتضية لامكان الوجود
بناء على برهان التوحيد فلو شارك غيره في ماهية ذلك الشيء لكان ممكنا واذا لم يكن مشاركا للغير في ماهية
من الماهيات لم يحتج الى ان ينفصل عن غيره بفصل فلا يكون مركبا في العقل فمدفوع بانه يجوز ان يكون له
جنس منحصر في نوعه بحسب الخارج كما انه يجوز ان يكون نوع منحصرا في فرد واحد بحسب الخارج وبرهان التوحيد
لا ينافي ذلك وايضا لا نم ان كل ماهية سواه سواء كانت جنسية او نوعية مقتضية لامكان الوجود لجواز ان
يكون ماهية جنسية لا يقتضي الامكان ولا الوجوب فاذا ضم اليها فصل ما يكون واجبا واذا ضم اليها آخر
آخر يكون ممكنا كالجسم فانه اذا كان متناهي الابعاد يكون ممكنا واذا كان غير متناه كان ممتنعا فان
قيل الماهية التي من شانها الوجود اما ان يقتضي الوجود او لا يقتضيه فان كان الاول كان مقتضيا للوجوب
وان كان الثاني كان مقتضيا للامكان فلا يمكن ان توجد ماهية لا يقتضي الامكان ولا الوجوب اذ لا يخرج
عن طرفي النقيضين قلنا انه يجوز ان يكون الماهية بحيث لا يكون فيها متصفة باحدهما على التعيين وان امتنع
خلوها عنهما بحسب الواقع وتعيين احدهما يكون من جانب الفصل كالحيوان من حيث هو فانه لا يتصف
بالضاحك بعينه ولا باللاضاحك والصواب ان يقال ان الجنس والفصل انما يكون للماهية النوعية
فكل ما لا يكون له طبيعة نوعية كلية لا يمكن ان يكون له جنس وفصل فلا يكون للواجب جنس وفصل اذ لا ماهية له لان
حقيقته وذاته عين انيته كما بين قال الشيخ في الهيات الشفاء الاول لا ماهية له وما لا ماهية له فلا جنس له اذ الجنس
مقول في جواب ما هو واما قوله اذ ماهية الوجود نفسه اما بيان لبطلان الثاني بان يقال دخول الفصل في
ماهيته يقتضي كونه ممكنا فانما يمكن ان لو كان له ماهية سوى خصوصية ذاته التي هي الوجود البحت وهو باطل اذ ماهيته
تحقق كما بين هو نفس الوجود الشخصي الوحداني البسيط واما ازالة وهم عسى ان يورد على الملازمة التي في
قوله وان كان له فصل مقوم كان داخلا في ماهيته كانه قيل لا نم دخول الفصل في ماهيته على تقدير
وانما يلزم ذلك ان لو كان له ماهية وهو مم لان القوم يتفقون على انه لا ماهية له فاجاب بانه ماهيته الوجود نفسه

فصل وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد وهذا برهان التوحيد وتقريره ان واجب
الوجود بالذات لا يمكن ان يحمل على كثيرين بالعدد ويمتنع ان يكون في الواقع الا واحدا والا اي وان
كان محمولا على كثيرين لكان معلولا كما بينه وهو ينافي الوجوب الذاتي لاستلزامه الامكان فيتعين
ان يكون واحدا وفيه نظر لانه يجوز ان لا يكون مفهوم واجب الوجود ذاتيا لما صدق عليه فح يمكن ان يكون
له افراد لا يكون بينهما ذاتي مشترك اما بان يكون كل منهما متشخصا لذاته او يكون نوع كل من ذلك الاشخاص
منحصرا في شخص ولا يلزم من اشتراك مفهوم الواجب بينهما كونهما معلولين بل يلزم ان يكون ذلك المفهوم عارضا
لما صدق عليه ومعلولا له وليس فيه محذور بل المحذور معلولية الاشخاص وذلك غير لازم ويمكن ان يقال ان كل
مفهوم اذا تكثر فتكثره انما يكون بسبب انضمام شي آخر اليه اذ لولاه لم يتصور فيه تعدد قطعا كالانسان
فان تعدده واختلافه انما يكون بسبب انضمام امور خارجة عن ذاته مضافة اليه وهي التعينات فما لم
ينضم الى طبيعة شي منها لم يمكن تعدده اذا تمهد هذا فنقول ان واجب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين
لانه هو الوجود المجرد اي الوجود بشرط لا فلا اختلاف ولا تكثر فيه لانه بهذا الاعتبار مسلوب عنه جميع
الزيادات والاوصاف فلا يمكن ان يحمل على غيره قال الشيخ في الشفا الواجب هو مجرد الوجود بشرط
سلب سائر الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء التي لها ماهيات فانها ممكنة ان وجدت وليس معنى قولي انه
مجرد الوجود بشرط سلب سائر الزوائد عنه انه الموجود المطلق المشترك فيه ان كان موجود هذه صفته
فان ذلك ليس الموجود المجرد بشرط السلب بل الموجود لا بشرط الايجاب اعني في الاول انه الموجود مع شرط
لا زيادة تركيب وهذا الاخر هو الموجود لا بشرط الزيادة فلهذا ما كان الكلي يحمل على كل شي وهذا لا يحمل على
ما هناك زيادة وكل شي غيره فهناك زيادة انتهى وفيه تامل لانه يلزم على هذا ان يكون تغاير الاعتبار
بين الوجود الذي هو الواجب وبين وجود الممكن وان يكون كنه الواجب بديهيا لانه على هذا التقدير يكون الوجود
المطلق البديهي التصور مع اعتبار ان لا يكون معه شي فيكون الفرق بينه وبين الوجود المطلق كالفرق بين
المادة والجنس اذا اعتبرا في مفهوم واحد هو مفهوم الحيوان مثلا فيلزم ان لا يكون مغايرا للمفهوم
الاعتباري الذي هو الوجود المطلق الا بالاعتبار وكذلك يخالف لما نقل من قواعدهم وان كان لا يخ
عن الايماء الى التحقيق وهذا الذي ذكرنا في برهان توحيد الواجب الحق ايضا برهان على الدعوى
الاولى وهو عدم انقسامه بالعضو لانه لو كان له فصل والفصل من وجه بعض الشي فيكون مركبا فيلزم ان يكون

ممكنا

معلولا فصل لما بين ان وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء الماهية التي لا تتمايز باعتبار الوجود العيني وان كان لها تمايز
باعتبار آخر اراد ان يبين عدم انقسامه باجزاء آخر فقال وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء القوام مقداريا
كان وهو الجزء الذي له مقدار مما يتمايز في الوضع والاشارة عن الآخر سواء كان لجميع الاجزاء وجود وحده هو
وجود الكل كالمقدار المتصل الواحد او يكون لكل منها وجود على حدة كما اذا ركب من مقدارين او معنويا
وهو الجزء الذي يكون متميزا في الوجود العيني ولا يكون متميزا في الوضع كالهيولى والصورة للجسم والا اي
وان كان منقسما بالاجزاء لكان كل جزء منه اما واجب الوجود فيتكثر واجب الوجود وقد برهنا على انه واحد
واما غير واجب الوجود وهو اقدم بالذات من الجملة واقرب منها الى الوجود اذ وجود الكل بتوسط وجود
الجزء فيكون الجملة ابعد من الجزء في الوجود فلا يكون واجبا اذ هو اقرب الاشياء الى الوجود بل هو عين
الوجود وبتوسطه صار موجودا ولا يخفى عليك ان هذا الدليل انما يجري فيما اذا كان للجزء وجود
منفرد واما اذا لم يوجد مستقلا كاجزاء المقدار المتصل الواحد في نفسه فلا وعلينا ان نبينه بوجه
آخر بان نقول لا يمكن ان يكون له اجزاء كمية والا يلزم ان يكون ذا وضع وكل ما كان كمي فهو مادي والمادي
لا ينفك عن الاحتياج في الوجود الى الغير فيكون ممكنا فلا يكون واجبا بالذات فصل واجب الوجود
لا موضوع له لانه لو كان له موضوع لكان محتاجا اليه وهو ينافي الوجوب الذاتي ولا عوارض له ان
اراد انه لا عارض له اصلا سواء كانت حقيقية او اضافية فهو باطل لان الوجودات كلها منه وهو معها او
متقدم عليها باعتبارين مختلفين وهذه صفات اضافية لا يمكن الشك في اتصافه بها وان اراد
انه لا صفات له حقيقية وان كان المراد انه ليس له صفات حقيقية مستندة الى الغير فهو مسلم لكن لا يترتب
عليه قوله ولا لبس له اذ يجوز ان يكون صفات حقيقية مستندة الى ذاته تكون تلك ساترة له ودعوى
كون العوارض الغريبة والصفات الذاتية ليست ساترة لا يخ عن تحكم وان كان المراد انه ليس له صفات
حقيقية مطلقا لانه لو كان له صفات حقيقية فلا يخ اما ان يكون مستندة الى الغير او الى الذات لا جائز
ان يكون مستندة الى الغير والا لزم الاستكمال به تعالى عن ذلك ولا جائز ايضا ان يكون مستندة الى الذات
والا لزم ان يكون الواحد الحقيقي فاعلا وقابلا وفيه نظر لانه ان اريد انه يلزم ح ان يكون الواحد الحقيقي
من جهة واحدة فاعلا وقابلا فلزومه غير مسلم وان اريد انه يلزم ح ان يكون الواحد الحقيقي مطلقا
فاعلا وقابلا فلزومه غير مسلم وبطلانه ممنوع كيف وقد ذهب السبحان الى ان العلم من صفاته الحقيقية الزائدة

على ذاته تعالى ولا يمكن ان يكون له ساتر ومباين كما قيل فلا لبس له اذ الخفا انما يكون من جهة ساتر ومباين او محال له
قد اشتغيا عنه اللبس بكسر اللام اسم لما يلبس وبضمها جمعه فهو ظ لانه اذا لم يكن ساتر يخفيه يكون ظاهرا يعني
يكون بحيث لو تعلق العلم بخصوص ذاته لكان واصلا الى حقيقته لانه لا عوارض له يمنع الادراك عن الوصول
اليها فصـل واجب الوجود مبدا كل فيض الفيض في العرف هو الفعل الصادر عن الفاعل الذي يفعل
دايما بلا غرض ولا عوض قال الشيخ في تعليقاته الفيض انما يستعمل في الباري تع وفي العقول لا غير لانه
لما كان صدور الموجودات عنه على سبيل اللزوم لا لارادة تابعة لغرض بل لذاته وكان صدورها عنه داعيا
بلا منع ولا كلفة تلحقه في ذلك كان الاولى ان يسمى فيضا ولما كانت جميع الممكنات من الازل الى الابد صادرة
من الله تع اما بالذات وبالواسطة وامتنع صدور الافعال عنه معللا بالغرض لان الغرض هو شي يرجح
الفاعل فاعلا ومحال ان يكون له مرجح الواجب الذي هو تام من جميع الوجوه على الصفة التي لم يكن عليها لا لزم انه
ان يكون ناقصا من تلك مستكملا بغيره فلا جرم انه تع يجب ان يكون مبدا لكل فيض وايضا نقول انه يستحيل
ان يكون في فعله تعالى غرض لانه يمتنع ان يتحقق بدون الشوق كما اذا تصورنا شيا بانه نافع يحصل لنا
شوق الى تحصيله لاجل ذلك النفع وهو الغرض ولا يمكن ان يكون له شوق لانه اذا عقل الشي تبع ذلك التعقل
الوجود يعني ان مجرد علمه تعالى بالاشياء كاف في وجودها كما تقرر عندهم بخلاف علومنا فانها غير كافية فيها
فانا اذا عقلنا بشي اشتقنا واذا اشتقنا تبع ذلك الاشتياق حركة الاعضاء لتحصيل الشي وهو ظ عالم
بذاته يعني ان مبدا الموجودات عالم بذاته لان السبب في كون الشي عاقلا هو تجرده عن المادة وكل السبب في
كونه معقولا هو ذلك التجرد وواجب الوجود مجرد غاية التجرد فذاته غير محجوبة عن ذاتها اي حاضرة عندها
والعلم عبارة عن حضور مجرد عند مجرد اي عدم غيبوبته عنه فيكون ذاته عالما بها والعلم بالعلة يوجب
العلم بالمع فله الكل اي فيحصل له الكل الاشياء باعتبار وجودها العلمي من حيث لا كثرة فيه لما بينا ان وجوه
الكثرة الذاتية عن ذاته تع مسلوبة فهو من حيث انه وحداني الذات يستند الكثرة اليه ويقتضيها فهو
من حيث هو ظ يعني ان ذاته تع من حيث الذات ظاهر مرتبة اخرى بتلك الكثرة التي هي ايات دالة على وجودها
والمقصود ان ظاهرية التاثير التي هي ظهور الايات ناشية عن ظاهريته الاولى التي هي ظهور الذات فهو
ينال الكل من ذاته لانه بسبب علمه بذاته الذي هو عين ذاته وصل بالكل واوجده فعلمه بالكل بعد ذاته
وبعد علمه بذاته بعديه ذاتية لان الذات وكل علمها بها انشاه كما سبق اولانه صفة له كما سبق والصفة

الحقيقة

متاخرة من الموصوف تاخرا ذاتيا فان قلت قد صرح الشيخان وهما ابو نصر الفارابي وابو علي بن سينا بان علمه تع
تعلى بالاشياء صفة لذاته تقدست والمشهور من مذهب الحكماء ان علمه كساير صفاته عين ذاته يعني ان
ذاته تعالى بذاته سبب لانكشاف الاشياء وظهورها عليه لا بواسطة صفة لها قايمة بها كما هو حالنا فالسبب في
ذهابهما الى ذلك قلت لعل سببه ان العلم من حيث هو علم يستدعي تعلقا واضافة الى الشي لان العلم لا يكون
الا علما بالشي وذلك الشي الذي هو المضاف اليه في علم الباري تع مثلا اما ان يكون عين العالم كعلم الباري
تع بذاته او يكون غيره فح لا يخ ان تعلق علمه بذلك الغير اما ان يكون حال وجوده او يكون حال عدمه لان
التعلق الذي هو الاضافة يستحيل ان يكون بين العالم والعدم الصرف قطعا فتعين ان يكون حال وجوده
العيني فيلزم ان لا يعلم الاشياء الا وقت وجودها فينفك العلم بها عن ذاته وهو بط لان علم الحق الاول
بالاشياء لازم ذاته لانه مسبب عن علمه بذاته الذي هو عين ذاته وتخلف المع عن علته التامة ممتنع او يكون
حال وجوده العلمي فاما ان يكون حاصلا في ذات الباري على ان يكون صفة له لازمة لذاته او يكون له
وجود مفارق لذاته وح فاما ان يكون موجودا في عقل او نفس او يكون مفارقا لجميع الذوات والثاني
مح للزوم القول بالصور الافلاطونية والثاني ايضا مح لانه يجب ان يكون من جملة المعقولات معقول صدر
عنه بلا واسطة من الغير وهو ما لزم ابتداء من علمه بذاته واذا كان جميع المعقولات مرتسما في نفس او
عقل لم يكن ان يوجد معقول كذلك لان جميعها متاخر عن احد منهما على هذا التقدير فتعين ان يكون حاصلا
في ذات الباري تع صفة له وفيه نظر لانه يجوز ان يكون علمه تع بمعلوماته المجردات حال وجودها في
الاعيان اعني ان يكون علمه تع بها علما حضوريا وبساير الاشياء باعتبار حصول صورها في نفس او
عقل وتكون تلك الصور علما للواجب باعتبار صدورها عنه وعلما للنفس والعقل باعتبار حصولها فيه ولا
يدل شي مما ذكر على بطلان هذا الاحتمال وذوق بعض المتالهين ان علمه تع بالاشياء عين علمه بذاته لان
جميع ما سواه مستهلكة متحيرة في مرتبة احدية ذاته ثم بعد تلك المرتبة يخرج من القوة الى الفعل فهي في حكم
المجمل والاشياء كالتفصيل له والعلم بالمجمل هو العلم بالمفصل من وجه ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته لان صور
جميع الاشياء وان كانت حاصلة في ذات الواجب لكنها بوجود علمي بسيط كما سنشير اليه فلا اختلاف
ولا تعدد في الخارج بل ليس في الخارج الا ذات واحدة هي الواجب الحق فهو الكل اي كل الاشياء باعتبار
الذات والصفة في وحدة اي حال كونه واحدا في الخارج فيكون الذات مع وحدتها في الخارج كل الاشيا

لا جائز ان يكون حال عدمه ص
فاما ان يكون حال وجوده

ولهذا بيان آخر وتفصيل سيجيء آخر هذه الرسالة ان شاء الله تعالى **فص** هو الحق وكيف لا وقد وجب يعني انه تعالى
هو الموجود البحت لان الوجوب هو استغناء الشيء في كونه موجودا عن الغير فاذا لم يكن ثابتا محضا كان ذا ماهية
ووجود فيلزم افتقاره في كونه موجودا الى الغير كما بين وقد فرضنا استغناءه هف هو الباطن الخفي عن القوى
الادراكية وكيف لا يكون باطنا وقد ظهر اي لانه قد ظهر ظهورا تاما قويا بحيث غلب ظهوره على القوة الدراكة
فجعلها عاجزة عن الاتيان بادراكه فاختفى عليها اذ كل من الموجودات الممكنة نور به ينكشف ذاته فلما كثرت
الانوار واشتد ضوءها قصرت الادراكات عليها ومنعها عن التعلق بما وراءها وايضا ذاته تعالى محض الوجود
وظهور الاشياء بالوجود اذ لا خفاء اشد من العدم فيكون نورا محضا متناهيا في اللطافة والنورانية
فلذلك منع تعلق ادراكها به كالشمس فانها بواسطة ضوئها محجوبة عن الابصار فلو فرضنا انها ضوء محض
ونور غير مجسم لاحتجبت ايضا عن الابصار احتجابا اشد فليتامل فهو ظاهر من حيث هو باطن يعني ان اتصافه
تعالى بالبطون اذا كان ناشيا من ظهوره الكامل فاتصافه تعالى بصفة الظهور لا ينفك عن اتصافه تعالى بصفة
البطون لان الظهور اما بالذات او بالآيات وايا ما كان لا يخ عن بطون الذات بالقياس الينا اما
الاول فلانه وان كان قد يتجلى لبعض من خواص عباده تجليا مغنيا عن الاستدلال والاشتغال من
الآثار كما قال ما رايت شيئا الا ورايت الله قبله لكنه لا ينكشف عليه انكشافا تاما بل بقدر ما يفي وسعه
واما الثاني فلان الظهور باعتبار الآثار لا يمكن ان ينفك عن بطون نفس الذات وخفائه من حيث هي اذ
لا يمكن لاحد الاطلاع على حقيقة الذات كما قرر وليعلم ان ظهوره في ذاته تقدست كما هو بالنسبة الينا
بالنسبة الى ذاته تعالى بل هو اشد واقوى بخلاف البطون فانه لا يمكن الا بالاضافة الينا وباطن من حيث
هو ظ لان صفة البطون له تعالى يستلزم ثبوت صفة الظهور له لان البطون لا يثبت له الا من جهة شدة
ظهوره وفي بعض النسخ وباطن من حيث هو وهو ايضا صحيح لان صفة البطون له تعالى ناشية من نفس ذاته
من غير اعتبار شيء آخر معها من المباين والمخالط بخلاف الظهور فانه قد يكون من امر مباين للذات
وهو وجودات الممكنات ويحتمل ان يقال على مذاق اهل المشاهدة ان الظهور والبطون امران
اضافيان لا يعقلان الا بالقياس الى الغير فلم يخفى الغير ولو بالاعتبار يستحيل تحققهما ولما لم يكن عندهم
موجود سوى الحق الواجب تعالى لم يكن الظهور والبطون بالقياس الى غيره بل بالقياس اليه تعالى فيكون ظاهرا
لنفسه بنفسه كظهوره للعارفين الذين رفع الاغطية عن اعين بصيرتهم وباطنا عن نفسه بنفسه كبطونه واحتجابه

عن

كثره

واعلم ان معقولية ذاته لا تتصور بالنسبة الينا الا بحسب الوجوه والاعتبارات [illegible]

فخفيته بطونه وظهوره امر واحد حيث
نفس ذاته فصح قوله فهو ظاهر من حيث
هو باطن وباطن من حيث هو ظاهر مه

عن المحجوبين الذين لا ينفتح اعين قلوبهم لتجرد من بطونه اي فاجهد ان تتعرى عن الكدورات الجسمانية وتتحلى
بالصفات الروحانية حتى تقرب من ذات الحق وتدركه بانه لا يمكن ان يدرك متوجها الى ظهوره باعتبار
المكونات حتى يظهر لك عالم الاعلى من مطالع افق عالم الاسفل ويبطن عنك نفس ذاته بان تعترف بالعجز
والقصور عن ادراكها **فص** كل ما عرف سببه من حيث يوجبه فقد عرف اشارة الى احاطة علمه تعالى بالاشيا
وتقريرها ان الله تعالى عالم بذاته كما سبق وذاته تعالى علة وسبب لجميع ما سواه من الممكنات والعلم التام
بالسبب التام من حيث يوجبه اي باعتبار خصوصية بها يتعين ويجب صدور المعلول عنه يستلزم العلم بالمعلول بلا
ارتياب كما اذا فرضنا ان الشمس والقمر تحركا بحركتهما الخاصة على مدار واحد هو منطقة البروج مثلا وعلمنا
ذلك مع العلم بان نور القمر مستفاد من الشمس وبكون الارض في وسط الكل فلا شك انا نجزم بانه في كل مقابلة
ينخسف انخسافا تاما يقينيا بلا اشتباه ولا شك ان ذاته تعالى سبب تام لواحد منها فلزم من العلم بها العلم به
والذات مع ذلك الواحد ايضا علة تامة لآخر فيلزم من العلم بهما العلم بذلك الآخر وهكذا حتى يحصل له
العلم بجميع المعلولات واذا ترتب الاسباب دفع لما يتوهم من ان اسباب المعينة التي هي الكليات يجوز ان
تترتب الى غير النهاية فلا تنتهي الى الجزئي فلا يحصل العلم به اي واذا كانت تلك الاسباب مترتبة بان توقف
بعضها على بعض انتهت اواخرها الى الجزئيات الشخصية لان الحقائق الجنسية بسبب انضمام الفصول اليها
تصل الى مرتبة لا يمكن ان تحصل بعدها بالفصل بل لا يطلب العقل شيئا في تحصلها حينئذ الا التعين والهذية وذلك
انما يكون اذا تحصلت نوع الانواع فحكم كل ما عرض لها من الامور المحصلة لهويتها الطبيعية متعينة مشارا اليها
كالجوهر فانه سبب للجسم والجسم للجسم النامي والجسم النامي للحيوان والحيوان للانسان والانسان لزيد مثلا فان
الانسان الذي هو آخر تلك الاسباب ينتهي الى الاشخاص التي هي نهاية تخصص تلك الاشياء وتعينها ايضا
على سبيل الايجاب من غير قصد واختيار ولما كان العلم التام بالسبب التام يوجب العلم بمسببه فكل كلي وجزئي
ظاهر عن ظاهريته الاولى يعني ان جميع المعلومات سواء كانت كليات او جزئيات منكشف على ذاته تعالى بسبب
ظاهريته الاولى التي هي علمه بذاته وهو نفس ذاته دون ظاهريته الثانية التي هي ظهوره بالآيات ولكن
ليس يظهر له شيء منها عن ذواتها اشارة الى ان علمه تعالى بالاشياء ليس علما انفعاليا مستفادا من وجودات
تلك الاشياء حتى يلزم تاثره عن الغير في صفاته الحقيقية واستكماله بما هو كمال تام من جميع الوجوه بالغير
فلا يحصل له العلم بالاشياء مستفادا من ذواتها داخلا في الزمان والآن لانه يعلم الاشياء بواسطة العلم

والجسم النامي مه

باسبابها وعللها التامة كما سبق وتلك الاسباب حاضرة عنده تع ازلا وابدا فنسبتها اليه كذلك والعلم بالمسبب اذا كان حاصلا من العلم بالسبب لا يتغير ما دام السبب موجودا ولا شك ان اسباب معلوماته تعالى باقية دايما فيكون معلوماته ايضا كذلك فلا تغير في معلوماته ولا يكون داخلا في الزمان والحاصل ان الموجودات كلها قديمها وحادثها حاضرة عنده تع في اوقاتها المتعلقة بها اى كل منها حاضر عنده مع زمانه المخصوص الذى هو فيه ازلا وابدا فالزمان الذى هو الامتداد المخصوص حاضر عنده مع ما فيه وفي كل جزء منه فيكون العلم بالشئ قبل حدوثه وعند حدوثه وبعد حدوثه على طرز واحد فلا يكون في علمه كان ويكون وكاين بل ذلك بالقياس الى علومنا ولا يكون علمه زمانيا حاصلا عن الغير بل عن ذاته لانه تع يعلم الكليات ويعرف الاشخاص واحوالها التشخصية واوقاتها التشخصية واماكنها التشخصية من اسبابها الموجبة لها المودية اليها وذاته تع مسبب الاسباب وقد تحقق انه عالم بها فهو يعرف كل شئ من ذاته فلا يخفى عليه شئ فيكون فعليا اذ وجود المعلومات على الترتيب الذى بينها في الخارج وكونها على وجه مخصوص مستفاد من علمه تع بها كما تقرر عندهم وهو كاف في تحقق الاشياء فاذا كان شئ لم يكن في وقت فانما يكون ذلك من جهة القابل فاذا تم استعداده حدث فيه من هناك صورة او عرض فالاشياء كلها واجبات بالنسبة اليه تع لانها اما لازمة او لازم لازمه الى اقصى الوجود على الترتيب المخصوص الذى بينها والترتيب الذى عنده اى الترتيب السببى والمسببى اللازم في معلوماته تع وهو كونها شخصا فشخصا بنوعها بانه فلا الترتيب في الموجودات العينية الذى هو فرع ذلك الترتيب العلمى غير مشاهد فعدم تناهى العلمى بالطريق الاولى فهو يعرف الاشخاص وانها فاسدة ومتغيرة ولا يفسد علمه ولا يتغير بفسادها وتغيرها وكذا يعرف جميع احوالها الحادثة لها ويعلم انها يكون حادثة ولا يتغير علمه بها لانه يعرف وجوداتها باسبابها الموجبة وعدماتها المعدمة لها والعلم المستفاد من العلم بالاسباب لا يتغير كما تقدم فان قيل المشهور من مذهب الحكماء انه تع يعلم الاشياء على وجه كلى لان ادراك الجزئيات المادية على وجه الجزئية لا يمكن بدون التغير والتغير في علمه تع محال وظاهر هذا الكلام والذى قبله من ان كل كلى وجزئى ظاهر عن ظاهريته الاولى انه يعلمه على وجه الجزئية فينافيه وايضا الجزئيات من حيث انها جزئيات معلولات للواجب وقد سبق ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيلزم ان يكون عالما بها بالجزئيات من تلك الحيثية قلنا انه يمكن ان يقال انه يراد منهم من العلم بالاشياء على وجه الكلية ان يكون معلومة بحيث لا يتغير فيها الزمان لا معناه المتبادر منه وهو كونها بحيث يصح انطباقها على كثيرين وظاهر ان العلم بها على الوجه الكلى بهذا المعنى لا ينافى العلم بها على وجه الجزئية بالمعنى المتبادر منه لكن هذا الجواب لا يصح على مذهب الشيخ

لانها

لانهما ذاهبان الى ان علم الحق بالاشياء بحصول صورها فيه ولا يمكن ارتسام صورة شخصية في مجرد لانه يوجب ارتسامه كونه ماديا فتعين ان يكون حصول الماديات فيه على وجه كلى وايضا قد ذهبا الى ان ادراك الماديات باشخاصها لا يمكن الا بالآلات جسمانية والحق سبحانه منزه عنها فلا يمكن له ادراكها كذلك بل بوجه كلى وفيه نظر لانه يجوز ان يكون موجود جسمانى مباين لذات الواجب تع ينطبع فيه صور جميع الجسمانيات وبواسطة انطباعها فيه يصير منكشفة على الواجب تع كقوانا الجسمانية المرتسمة فيها صور الماديات فانها بواسطة ارتسامها فيها يصير منكشفة على نفوسنا الناطقة والقول بان علم الحق بالاشياء بحصول صورها لا ينافى ذلك كما ان قولهم العلم حصول صورة الشئ في العقل لا ينافى كون الصورة مرتسمة في القوة المتخيلة ايضا وقيام الآلات الجسمانية بذاته تع مستحيل عند التنزه عنه واما ان يكون موجود مباين محلا للصور المرتسمة فيه الحاصلة عنده تع كما ذكرنا فليس بمستحيل فعالم اى فهو عالم علمه بالاشياء بذاته اى بواسطتها هو الكل الثانى اذ الكل الاول هو الحق الواجب مع الصقع فان قيل اذا كانت الصقع جزءا منه يكون الصقع كلا اولا لان الجزء مقدم بالذات على الكل قلنا انه يجوز تقدم الكل على الجزء التحليلى كالمتصل الواحد بالقياس الى اجزائه الفرضية ولان ذلك العلم المشتمل على الكثرة متاخرة من الذات فيكون كلا وثانيا بالنسبة اليها لا نهاية له ولا حد خبر لقوله علمه بذاته بعد خبر وهو قوله هو الكل الثانى وهناك اى في الكل الثانى وهو العلم بالموجودات ازلا وابدا الامر وهو ارادته الازلية المتعلقة لوجودها ولكمالاتها اللائقة لها المعبر عنه بقوله تع كن فيكون لانه يتبع تعلق المعلومات عن نحو علمه الخاص بها كامتثال تخلف المامور عن امر القادر الغالب ويجوز ان يراد بالامر عالم الامر وهو عالم الغيب المقابل لعالم الشهادة وهو عالم الجواهر العقلية من المجردات يعنى ان في الكل الثانى وهو علمه بالاشياء عالم الامر اذ وجود المفارقات في العلم بعينه هو وجودها في العين بالذات والاختلاف بالاعتبار كما قال بعض المحققين الجواهر العقلية موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانيات موجودة فيهما مرتين فصل علمه الاول بذاته لا ينقسم لانه عين ذاته ولا شك في انتفاء وجوه القسمة عنها علمه الثانى وهو علمه بباقى المعلومات عن ذاته اذا تكثر لم يكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته لان الكثرة في الصقع ولا شك انها بعد الذات وما يسقط من ورقة الا يعلمها لانه يعلم اسباب الكائنات والاشياء على ما هى عليه فيعلم مسبباتها كما سبق فلا يكون جلائل الاشياء ودقايقها مختفية عنه بل ينكشف عليه من غير تفاوت فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات

ولا في الارض من حضانت اي من العلم الثاني يجري القلم المسمى في عرف الحكماء بالعقل الاول لانه باحد ما فيه من المعاني من
وجودات الاشياء وتقدير اوقاتها وتعين كمالاته التامة على سبيل الاجمال وتفصيلها في اللوح وهو النفس
اذ جريان القلم من الحكيم لا يتصور بدون ترتيب وتفصيل لم يكن قبله اولان من شان النفس من حيث هي نفس اي
من حيث ان لها الالات جسمانية التفصيل وكون العلوم فيها مفصلة جريا متناهيا الى القيمة لان توقيت
هويات الاشياء وتعين احوالها لا نذهب الى غير النهاية بان تعين زمان وجود شي واحواله ثم لشي آخر
وهكذا الى غير النهاية بل ينتهي الى القيمة الكبرى التي من جملتها فناء الممكنات باسرها كما نطق به الشرايع وورد
الكتاب قال الله تع يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب وجاء في الخبر الصحيح ايض ان الحق سبحانه يميت الموجودات
حتى الملك وملك الموت ايض وكون اوايل الموجودات من لوازم ذاته تع كما وقع الاشارة اليه لا ينافي
هذه القيمة لانه يجوز ان يكون لزومها له تع بواسطة عدم حادث فاذا وجد ذلك الحادث انتفى علتها التامة
فانتفى المع ايضا ويمكن ان يحمل القيمة على الصغرى التي عبر عنها بالموت كما اشار اليه صلى الله عليه وآله من مات فقد قامت
قيامته وانما كان جريه متناهيا بهذا الاعتبار لانه اذا فني ذات الشي انقطع الكاتب وتناهى عن تبيين
امور يتعلق به فتناهى جريان القلم بالنسبة الى ذلك الشي لا مطلقا ويحتمل ان يراد باللوح جنس المهية
الثابتة في علمه تع وان كان خلاف ما اراده المص والقلم الذي هو العقل المؤثر عندهم يجري في اللوح الذي
هو المهية بان يحققها في الخارج ويوجد احوالها وتناهيها الى القيمة بهذا الاعتبار ظاهر مما تقدم اذا
كان نعم تع بصولة ذلك الجناب ومذاقك من ذلك الفرات يعني انك اذا قطعت نفسك عن الاسباب
وقصرت نظرك على ذلك الجناب بان ترى الجميع صادرة عنه تع مقدرة قبل وجودك بلا مدخلية من
الاسباب كنت في طيب لانك اذا علمت ان الكل من عند الله تع من غير مدخلية شي هان عليك الامر فتستريح
ثم تدهش بفنائك عن نفسك بالكلية **فص** انفذ الى الاحدية يعني ان الواجب عليك ان تجهد حتى
تخرج عن موطن الطبيعة الظلمانية وتحقق في نظرك الكثرة الامكانية التي هي العوايق عن التوجه الى الحضرة
والوصول الى الموضع الحقيقي بالا تلتفت الى الاسباب والوسايط وتوجه الى مسببها حتى تصل
الى احدية الذات وبالجملة انك اذا طرحت ما سوى الحق الواجب عن نظرك وتوجهت بشراشرك اليه رأيت
جميع الاوصاف الكمالية راجعة اليه وجميع الذوات مضمحلة عند ذاته فيحصل لك الدهشة وهي فناؤك عن
نفسك وبقاؤك بذاته تعالى وتقدست كما اشار اليه بقوله تدهش الى الابدية لما امر بالتوجه وسلوك طريق

يوصل الى احدية الذات كان مظنة سؤال القرب والبعد عنها فقال واذا سالت عنها فهي قريب ملا انا قريب منها
الى الشي هو نحو وجوده الخاص به ووصوله الى الوجود اليه وربطه به بواسطة تلك الذات الاحدية فكانها اوتعم
بين المهية ووجودها الخاص فصارت اقرب اليها من الوجود فكيف لا يكون قريبا منها اولان نسبتها الى الشي
كنسبة المطلق الى المقيد فيكون قريبة منه ذلك النحو من القرب كما هو مذاق ارباب المشاهدة اطلع الاحدية يعني
ان الذات الاحدية وهو الواجب الحق اذا اعتبرت من حيث هي بانه لم يكن معها شي سواها واذا اوقعت ظلها او
اوجدت شيا فكان ظلها قلما وهو العقل الاول لانهم قالوا ان الصادر الاول يجب ان يكون واحدا مستقلا
بالوجود والتاثير وغير العقل من الموجودات الممكنة لا يمكن ان يتصف بهذه الصفات اما الجسم فلانتفاء
الوحدة منه واما العرض فلانتفاء استقلاله بالوجود واما الصورة والنفس فلعدم كونهما مستقلين
بالتاثير اما الصورة فلان تاثيرها موقوف على تشخصها او هو موقوف على المادة واما النفس فلانها انما
يوثر بسبب الات جسمانية فتعين انه لا يمكن ان يكون الصادر الاول من الحق الاحدي الذات الا عقلا وكتب
على المتامل ما فيه وانما جعل القلم ظلا لان الذات الاحدية هي النور قال الله تع الله نور السموات والارض والظل
هو الموجود الذي حصل وجوده منها وتابع لها في وجوده وقد ضعف ضوء الوجود فيه فيكون مثل الظل
المحسوس فلذا اطلق الظل عليه اطلق الكلية اي الكل الذي هو المركب من الذات الاحدية والقلم فكان ذلك
الظل لوحا اذ ما عدا الصادر الاول من الموجودات لا يصدر عن الباري تع الا بتوسط جري القلم على اللوح
بالخلق اي بتقدير الحقايق والمعاني وتصويرها مفصلة **فص** امتنع ما لا يتناهى في كل شي
يعني ان عدم التناهي اما ان يكون في البعد او في العدد اما الاول فقد دل على استحالته برهان تناهي الابعاد
واما الثاني فيمتنع بشرطين اعتبرها الحكماء احدهما الاجتماع في الوجود الخارجي وثانيهما الترتيب كما في
العلل والمعلولات على ما يدل عليه برهان التطبيق فلا يمتنع ما لا يتناهى في كل شي بل في الخلق يعني الموجود
الخارجي ولا يمتنع في كل موجود خارجي بل فيما له مكانة ورتبة اي في الموجود الخارجي الذي يكون مرتبا
اما طبعيا او وضعيا لا في غيره اذ عدم تناهي معلومات الحق والنفوس الناطقة المجردة عن الابدان
وعدم تناهي الحوادث كالصور والاستعدادات غير مستحيل بل واقع عندهم وانما لم يصرح بشرط الاجتماع
في الوجود اكتفاء باعتبار وصف عدم التناهي في الخلق اي الموجود الخارجي لانه اذا لم يكن الاجزاء مجتمعة
في الوجود الخارجي لم يتصف موجود خارجي بعدم التناهي بل كل ما هو موجود من تلك الجملة فهو موصوف بالتناهي

اي لا يمكن ان يكون فيه ما لا يتناهى في كل شي ... اي ان يكون الحق علما ... المقدار ...

والحاصل ان الكل موصوف باللاتناهي وهو من حيث هو كل ليس بموجود في الخارج لا في الماضي ولا في الحاضر ولا في الاستقبال لان وجود الكل في الخارج مع انتفاء اجزائه فربن بهية الاستحالة ووجود جميع اجزاء الكل في جميع اجزاء الزمان ليس وجود الكل من حيث هو كل في الخارج بل في الوهم كاجزاء الحركة بمعنى القطع فلا يكون موجودا آخر فلا يتصف موجود خارجي منها بعدم التناهي ابدا ووجب في الامر اى الامور الغير المتناهية ضرورة الوجود في العلم سواء كان علم البارى تعالى او علم المجردات التى هي الاوايل لان العلم بالسبب يوجب العلم بالمسبب ولا شك ان الاسباب وكذا مسبباتها مع كونها معلومات لها غير متناهية فهناك اى في الوجود العلمي الغير المتناهي كم ثبت لان كل حادث من الحوادث الغير المتناهية مستند الى اسباب لا تتناهى ولا شك ان جميعها معلوم لها فيكون علومها سلاسل غير متناهية من الامور الغير المتناهية سواء كانت مجملة او مفصلة فص لحظت الاحدية هذا بيان آخر لتعلق علمه تعالى بالموجودات ليبين ان الايجاد من الذات باى اعتبار من اعتباراتها وتقريره ان الذات الاحدية لحظت نفسها لما تقرر من انه تعالى عالم بذاته وذاته تعالى كانت قدرة لان القدرة هي ما به يوثر الشيء في الغير ولما كان الحق سبحانه يوثر في جميع الاشياء لذاته كما اشير اليه فذاته يكون قدرة فلحظت القدرة لانها عين ذاته ولا يمكن انفكاك الشيء عن نفسه فان قيل لا يلزم من ملاحظة الذات مع كونها قدرة في نفس الامر اى كونها بحيث يصدق عليه القدرة في نفس الامر ملاحظة القدرة لجواز ان يكون من الامور التى لا يلزم تعقلها تعقل الذات قلنا ان ذاته تعالى معلومة لها بجميع وجوهها واعتباراتها ومن جملتها ذلك الوجه فيكون ايضا معلوما لها فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة لان القدرة امر اضافي اذ لا يكون الا قدرة على الشيء فلا يمكن تعقلها بدون تعقل ما اضيف اليه وهو المقدورات المتكثرة الغير المتناهية وهناك اى في العلم الثاني الحاصل من ملاحظة الذات باعتبار قادريتها افق عالم الربوبية ومطلع عالم التدبير والايجاد اذ فيه تعلق علمه تعالى بوجودات الاشياء وكيفياتها على وجه مخصوص وذلك كافٍ في وجوداتها في اوقاتها فيكون ايجاد الموجودات الخارجية طالعة منه عليها عالم الامر يعني اول ما خرج من العلم الى العين عالم العقول والنفوس بجريه اى بسبب العلم الثاني القلم على اللوح اذ لولاه لم يكن القلم واللوح موجودا فضلا عن جريان القلم على اللوح لان علمه تعالى بالممكنات فعلي مقدم على وجوداتها تقدما بالذات ويمكن ان يراد باللوح العرش او مخلوق تحته لقوله ما من مخلوق الا وصورته تحت العرش فتنكثر الوحدة التى هي العلم الاجمالي البسيط للذات الحق بسبب جريان القلم على اللوح وبه يصير متكثرة مفصلة في اللوح وهو النفس اعلم ان الشيخ في

الشفاء

الشفاء في كتاب النفس بعد ما مثل العلم البسيط بمسئلة يقين معلوم به الآن وتسال عنها وانت متيقن بانك تجيب عنها بما علمته من غير ان يكون هناك تفصيل البتة بل انما تاخذ في التفصيل والترتيب في نفسك مع اخذك في الجواب الصادر عن يقين منك بالعلم به قبل الترتيب والتفصيل قال فاحد هذين هو العلم الفكري الذي انما يستكمل تمام الاستكمال اذا رتب وتركب والثاني هو العلم البسيط الذي ليس من شانه ان يكون له في نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد تفيض عنه الصور في قابل الصور فذلك علم فاعل للشيء الذي نسميه علما فكريا ومبدا له وذلك هو القوة العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعالة واما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس اى متعلق بالبدن فما لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفساني واما انه كيف يكون للنفس الناطقة مبدا غير النفس له فهو موضع نظر يجب عليك ان تعرفه من نفسك واعلم انه ليس في العقل المحض منها تكثر البتة ولا ترتيب صورة فصورة بل هو مبدا لكل صورة تفيض عنها على النفس وعلى هذا ينبغي ان تعتقد الحال في المفارقات المحضة في عقلها للاشياء فان عقلها هو العقل الفعال للصور الخلاق لها انتهى فعلى ما ذكره الشيخ وغيره لا يكون في علم الواجب ولا في علوم العقول تفصيل وتكثر مع وجوب كونها عالمة بجميع الاشياء وهذا يتصور على وجهين احدهما ان يكون المعلومات الغير المتناهية موجودة بوجود واحد على كل الاجزاء الغير المتناهية المقدارية للمتصل الواحد في نفسه فان لكلها وجودا واحدا خارجيا وثانيهما ان يكون لكل واحد من المعلومات وجود لكن لا يلتفت اليه بل المجموع من حيث هو مجموع يكون ملتفتا اليه فاشتغاله الكثرة عن علمه تعالى بهذا الوجه باعتبار انه ليس فيه تفصيل وقصد بالذات والوجه الاول لبساطته يناسب المفارقات المحضة الا انه قد تبين لك مما تقدم ان بين علومها ترتيب سببي وهذا يقتضي التعدد والتكثر الا ان يقال ان ذلك الترتيب بينها بالقوة يعني انه ذلك الوحداني البسيط بحيثيته لو حلل الى الاجزاء لكان بينها تقدم وتاخر ذاتي كالترتيب الذي بين اجزاء المتصل الواحد في نفسه فان فيه جزءا وجزءا جزء وجزء جزء جزء فيكون بينها ترتب على الوجه الذي ذكرنا واما الملائكة فلا يكون في علمها تكثر وتفصيل بل لا يكون تفصيل اجماله الا في النفس وتكثر وحدته حيث يغشى السدرة ما يغشى السدرة شجرة النبق روى مرفوعا انها في السماء السابعة وعليها مثل النبق فان قيل ما الذي يغشى السدرة قلنا انه انوار الله تعالى وتجلياته لكن هذه الشجرة في

النبق هو حمل السدرة

لا يبصر بها دكا كالطور يعني انه تغشى الوحدة التي هي العلم الاجمالي كثرة عظيمة حيث يغشى السدرة من تجليات
انواره تعالى ما تغشى اي ما لا يحصى كثرة وحسنا ويمكن ان يراد من السدرة اللوح اي يصل الكثرة الى الوحدة القلم
حيث يصل الى اللوح كثرة الانوار وهي بعينه كثرة القلم يعني انه لا يتكثر وحدته قبل وصوله الى اللوح بل انما
يتكثر حين وصوله الى اللوح ويلقى الروح الكلمة اي بسبب العلم الثاني وتعلقه بالمعاني يصل الروح وهو المعنى
المجرد ملاقيا للكلمة يعني الظهور بحسب العين والوجود الخارجي فكما ان بالكلمة يظهر المعاني المختفية في النفس
كذلك بحسب هذا الوجود يظهر المعاني واثارها في الخارج ويحتمل ان يراد بالكلمة كلمة كن يعني ان الروح يصير
ملاقيا لكلمة كن يعني الايجاد بسبب العلم الثاني ولما كان المعاني المعقولة يخرج من العلم الى العين بمجرد كلمة
كن عبر عنه بها لانه لازمها وهناك اي ثم عالم الامر يعني ان هناك عالم الامر الذي هو الامر الذي سماه افعالا
تطلع وتظهر منه عالم الجسمانيات الموجودة في الخارج يليها العرش وهو اول الاجسام واعظمها المسمى
بفلك الافلاك والكرسي وهو فلك البروج وفلك الثوابت والسموات السبع وما فيها من الكواكب
والهيولى العنصرية وبسايطها ومركباتها مثلا فان الوجود اذا ابتدا من عند الاول لم يزل كان اكمل
فما دونه مرتبة من الاول فلا يزال ينحط درجات الى ان ينتهي الى الهيولى المشتركة العنصرية فاول مراتب
الوجود درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى عقلا ثم مراتب الملائكة الروحانية التي تسمى نفوسا و
هي الملائكة العملية ثم مراتب الاجرام السماوية وبعضها اشرف من البعض الى ان يبلغ اخرها ثم من بعدها
يبتدي وجود المادة القابلة للصور الكاينة الفاسدة فيكون بعدها مراتب العود اعني التوجه الى
الكمال بعد التوجه فيلبس اولا صور العناصر ثم يتدرج يسيرا يسيرا فيكون اول الوجود فيها اخس
وارذل مرتبة من الذي يتلوه فيكون اخس ما فيها المادة ثم العناصر ثم المركبات الجمادية ثم النباتات
ثم الحيوانات وافضلها الانسان وافضل الناس من استكملت نفسه عقلا بالفعل ومحصلا
للاخلاق التي يكون فضايل عملية وافضل هولاء هو المستعد لمرتبة النبوة وكما ان اول الكاينات
من الابتداء الى درجة العنصر كان عقلا ثم نفسا ثم جرما فههنا يبتدي الوجود من الاجرام ثم حدث
عقول فيكون الحق الاحدي الذات مبدا المراتب الموجودات من وجه ومعادها من جهة اخرى كل
يسبح بحمده قال الله تعالى يسبح له السموات والارض ومن فيهن وان من شيء الا يسبح بحمده وتسبيحها اما بلسان
الحال كما نقل عن المستعدين لسماعه او بالدلالة على تنزهه عن سمات النقص وتقدسه عن شوايب الامكان

ثم يدور على المبدا اي بعد حصول وجوداته تحركات كل من تلك الموجودات حول المبدا وتوجهه نحوه طبعا و
ارادة حتى يستفيض منه كمالاته اذ كل شيء يستدعي ويطلب كمالاته اللايقة بحسب استعداداته المناسبة لها و
لا يحصل شيء من تلك الكمالات الا من حضرة جلت عظمته وتعالى كبرياؤه فلا جرم كل شيء يقبل عليه على وجه
يليق بحاله حتى يصل الى كمالاته المطلوبة لذاته سواء علمه او لم يعلمه اعتقد انه عز ذاته منشا لتلك الكمالات
او لم يعتقد كما ان بعض الناس يسبون الدهر لاعتقادهم انه هو الفاعل حقيقة للحوادث ويقرون
بعظمة الله وجلاله ولما كان الفاعل بالحقيقة هو الله تعالى يكون سبهم راجعا الى ذاته تقدست قال الله
تعالى يوذيني ابن آدم يسب الدهر وانا الدهر وفي رواية فان الله هو الدهر حقيقة ويحتمل ان يراد ان
كلا من العرش والكرسي والسموات يدور على المبدا اي تحركات كل منها بناء على تشبهه بمبدئه اذ حركات
الافلاك واختلافه فيها جهة واسراعا وابطاء بسبب تشبهها الى مباديها المختصة بها كما يتوافق
موضعه وهناك عالم الخلق وهو عالم الاجسام واجزاؤها واعراضها الحالة فيها يلتفت منه الى
عالم الامر اذ بالنظر في هذا العالم والتامل في اجزائه يعرف وجود المجردات في الخارج كما قيل ان
موجد الاجسام بالذات لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا ولا واجبا بالذات ايضا لانه واحد
لا يصدر عنه الا الواحد فتعين ان يكون امرا وراءها ولا يكون ذلك الا عالم الامر ويأتونه كل فردا
يعني كل من الموجودات يرجع الى المبدا حال كونه منفردا من الموانع ومجردا عن العوايق عن الرجوع
اليه فكما ان ابتداء وجود الموجودات من ذاته تقدست اعني توجهها من الكمال الى النقصان اذ
صدور الخلق من الخالق يكون على هذا النمط كذلك عود وجوداتها اعني توجهها من النقصان الى الكمال
لان عود الخلق الى الحق يتحقق على هذا النهج ثم رجوعها بفنائها عن نفسها الى ذاته تعالى وذلك اما
طبيعي او ارادي يعبر عنه بالفناء في التوحيد الله يبدؤ الخلق ثم يعيده ثم اليه يرجعون فالشيخ ره
اشار الى هذه المراتب اما الى البدو فبقوله يليها عالم الامر واما الى العود فبقوله ثم يدور على المبدا
واما الى الفناء فبقوله ويأتونه كل فردا ويمكن ان يعتبر هذه المراتب الثلث في كل موجود كما انها
اعتبرت بالقياس الى جملة الموجودات من حيث هي جملة **فصل** لما كان للقوم في اثبات وجود
الباري تعالى مسلكان احدهما وهو الاستدلال بالاثار على مؤثرها وموجدها وهذا هو طريقة
المتكلمين والحكماء الطبيعيين واليه اشار الشيخ ره بقوله لك ان تلحظ عالم الخلق وتنظر فيه

فتری فیہ امارات الصنع فتعلم انہ لابد من صانع بالذات غیر مصنوع وثانیہما وهو اعتبار الموجود من حیث
هو والنظر فی احوالہ وهذا هو طریقۃ الحکماء المتالهین واشار الیہ بقولہ وتلحظ ای وتلك ان تلحظ عالم الوجود
المحض سماه عالما لانہ یعلم منہ الصانع کما یعلم من الایات وتعلم انہ لابد من وجود الذات ای موجود لا یکون
وجوده مستفادا من الغیر وتقریره ان یقال لا شك فی ان شیا ما موجود فلا یخلو من ان یکون واجبا او ممکنا
ضرورة انحصار الموجود فیہما فان کان واجبا ثبت المطلوب وان کان ممکنا فلابد من الانتهاء الی الواجب لان
الممکن لا یمکن ان یوجد بذاتہ والا لزم الترجیح بلا مرجح فتعین ان یوجد لغیره وذلك الغیر یمتنع ان یکون
ممکنا الی غیر النهایۃ لاستلزامہ التسلسل فتعین ان ینتهی الی موجود غیر ممکن وهو الواجب وتعلم کیف ینبغی علیہ
الوجود بالذات یعنی یجب ان یکون عینہ لا مقتضی ذاتہ کما سبق بیانہ فان اعتبرت عالم الخلق بان
یستدل بالمصنوعات فانت صاعد متوجہ من السفل وهو الممکن المصنوع الی العلو وهو الواجب الصانع
وان اعتبرت عالم الوجود المحض واستدللت بالموجود من حیث هو فانت نازل منحدر من العلو
وهو الواجب الحق الی السفل وهو الممکن الخلق تعرف بالنزول ان لیس هذا ذاك یعنی انك تعرف بالنزول
من الوجود المحض الی مراتب الامکان ان هذه باطلۃ فی حدود ذواتہا وذاك حق محض لان
الطریقۃ التی سلکہا الالهیون اعتبروا فیہا کون الوجود عین الواجب لانہم بعد ما اثبتوا ان فی
الوجود موجودا هو الواجب بینوا ان وجوده لا یمکن ان یکون زایدا علیہ کما فی سایر الموجودات
بل هو عینہ بخلاف الطبیعیین والمتکلمین فانہم لم یتعرضوا لذلك بل بعضهم نفاه وبالجملۃ انك تعرف
بالنزول الحق والباطل وتمیز بینہما وتعرف بالصعود من الخلق الی الحق ان هذا هذا یعنی انك تعرف
بالصعود الباطل فقط ولا تعرف الحق المحض ولا تمیز بینہما کما سیاتی بیانہ عن قریب سنریہم ایاتنا فی
الافاق وفی انفسہم حتی یتبین لهم انہ الحق اولم یکف بربك انہ علی کل شیء شهید جعل الشیخ ره المرتبتین
المذکورتین فی الایۃ اعنی مرتبۃ الاستدلال بایات الافاق والانفس علی وجود الحق ومرتبۃ الاستشهاد بالحق
علی کل شیء بازاء الطریقتین المذکورتین فی الایۃ اعنی مرتبۃ الاستدلال بایات الافاق والانفس علی
وجود الحق ومرتبۃ الاستشهاد بالحق علی کل شیء بازاء الطریقتین المذکورتین اما کون المرتبۃ الاولی
بازاء الطریقۃ الاولی فظاهر واما کون المرتبۃ الثانیۃ بازاء الطریقۃ الثانیۃ المختارة عند القوم فلانہم
یستدلون بالنظر فی الوجود علی واجب بالذات ثم بالنظر فیما یلزم الوجوب علی صفاتہ ثم بالنظر فی

الصفات علی کیفیۃ صدور افعالہ عنہ واحدا بعد واحد فیستدلون بالحق علی الخلق وهو المشار الیہ فی الایۃ
بقولہ اولم یکف بربك انہ علی کل شیء شهید ای ولم یحصل الکفایۃ فی کونہ موجودا انہ شهید دال علی کل شیء
یعلم وجود کل شیء منہ کما اشرنا الیہ او انہ محقق ومثبت لکل شیء ویمکن ان یجعل المرتبتین المذکورتین فیہا
بازاء المرتبتین اعنی مرتبۃ الاستدلال ومرتبۃ الشهود والعرفان والی الاولی وهی مرتبۃ من یری الحق بالاشیاء
اشار بقولہ تع سنریہم ایاتنا فی الافاق وفی انفسہم والی الثانیۃ وهی مرتبۃ من یری الاشیاء بہ تع اشار
بقولہ اولم یکف بربك انہ علی کل شیء شهید فالاولی درجۃ العلماء الراسخین والثانیۃ درجۃ الصدیقین
العارفین **فص** اعلم ان المفهومات منحصرة فی الثلث الواجب والممکن والممتنع اما الواجب فهو حق محض
لذاتہ واما الممتنع فهو باطل محض لذاتہ واما الممکن فهو باطل فی ذاتہ موجود بغیره تعنی قولہ اذا عرفت اولا
الحق عرفت الحق وعرفت ما لیس بحق انك اذا علمت اولا الموجود علمت الموجود المحض وعلمت ما لیس بمحض
الوجود من الاشیاء التی هی باطلۃ فی حدود انفسہا ثابتۃ بغیرها اذ فی الطریقۃ المختارة یکون الابتداء
من العلۃ والانتهاء الی معلولاتہا التی هی الممکنات وتعلم ان کلا منہا مستفید الوجود من ذلك الوجود
المحض وان عرفت الباطل اولا بان اعتبرت اولا المصنوع الذی هو هالك باطل واستدللت بہ علی وجود
الصانع عرفت الباطل ولم تعرف الحق علی ما هو حق ای بوجہ کونہ حقا محضا اذ غایۃ ما علم فی هذه الطریقۃ
انہ یجب ان یکون للمصنوع صانع واما ان ذلك الصانع موجود محض ام لا فغیر معلوم منہا ولا یبعد
ان یکون هذا اشارة الی التی فیہ الطریقۃ المختارة فعلی هذا یکون المذکور فی هذا الفص الی ههنا تفسیرا
لقولہ لیس هذا ذاك وهذا هذا ولما کان فی اعتبارك الحق ومعرفتہ اولا یحصل لك زیادة علم وتمیز
فانظر الی الحق واعرفہ اولا فانك لا تحب الافلین الساقطین فی حدود انفسہا لان الافول دناءة
یمنع المیل مطلقا الی صاحبہا فضلا عن افراطہا بل بوجہ وجهك واجعل ذاتك متوجها الی الحق
بکلیتہ ولا تغفل عنہ لحظۃ عین ولا تکتف الیہ بالتوجہ فی بعض الاوقات وبعض القوی **فص** الیس
قد استبان لك مما سبق ان الحق الواجب لا ینقسم قولا علی کثیرین فلا یشارکہ ندا لان الند هو المثل
المخالف المعادی والمثل هو المشارك للشیء فی تمام الماهیۃ فاذا لم یحمل ماهیۃ الحق علی کثیرین لم یکن لہ
مثل فان المثلیۃ یقتضی المشارکۃ فی الماهیۃ فاذا لم یکن لہ مثل لم یکن لہ ند لان انتفاء العام یوجب
انتفاء الخاص ولا یقابل بضد عطف علی قولہ لا ینقسم قولا یعلم ذلك مما تقدم من قولہ لا موضوع لہ

لانه اذا لم يكن له موضوع لا يمكن ان يكون له ضد لان الضدين هما المتعاقبان على موضوع واحد ولا يتجزى مقدارا
ولا واحدا اذ قد علم مما سبق ان الواجب لا ينقسم بالاجزاء مطلقا سواء كانت مقدارا بان يكون قابلا للقسمة
الغير المتناهية او واحدا بان لم يكن قابلا لذلك سواء لم يقبل قسمة اصلا او يقبلها ولكن ينتهي الانقسام
الى ما لا ينقسم اصلا ولا يختلف بهيته ولا هويته كما تقدم في صدر الكتاب لا تغاير ظاهريته وباطنيته
لما سبق من ان حيثية ظهوره وبطونه نفس ذاته واذا علمت ان اوصاف الحق الواجب على هذا النهج
فانظر هل ما يقبله مشاعرك ويمثله ضمائرك لك اي التفت الى مدركات حواسك ومتعقلات
عقلك وتفحصها واحدا واحدا هل يكون فيها شي او يكون احوال ذلك كل فانا لا اشك انك لا تجده
فيها فليس ذلك الحاصل في قوى المدركة الا مباينا له يعني الحق الواجب فهذا سر اي الحاصل في عقلك
صادر من الحق معلول له لانه موجود مباين للحق وكل موجود كذلك فهو صادر منه اذ لا يخرج موجود من
الحق تعالى ومعلول له فدع هذا البيان اي اترك معلومك متوجها الى الحق لان الحكمة من خلقك معرفته تعالى
لصفاته الذاتية والفعلية كما قال كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف و
اذا عرفت ان ذات الواجب تعالى منزه عن ان يحيط به عقلك وحواسك فقد عارفت اذ غاية ادراك
ذاته اي تدرك انك لا يدرك كما قال رضه العجز عن درك الادراك ادراك **فصل** كل ادراك
فاما ان يكون بملايم اي بما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك او بغير ملايم بل منافر اي بما هو
آفة وشر عند المدرك من حيث هو كذلك او بما ليس بملايم ولا منافر فهذه ثلثة فسر جمهور الحكماء اللذة
بانها ادراك الملايم وفسروا الاذى وهو الالم بانه ادراك المنافي وفسر الشيخ الرئيس في الاشارات
اللذة بانها ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث كذلك وزاد فيه قيدين النيل
والوصول اما النيل فقد قيل في بيانه ان ادراك الشي قد يكون بحصول صورة يساويه ونيله لا يكون
الا بحصول ذاته واللذة لا يتحقق بحصول ما يساوي اللذيذ لان الانسان قد يتصور ذات جمال ولا
يتلذذ بمجرد تصورها وحصول مثالها عنده فلا يكفي في اللذة مجرد الادراك بل لا بد مع ذلك من النيل
ايضا هذا كلامه وفيه نظر لانه ان اريد ان واحدا من الانسان لا يتلذذ بمجرد تصورها وحصول مثالها
عنده في وقت من الاوقات فهو ممنوع اذ يجوز ان يكون حصول ما يساويه كمالا لقوة من القوى فيلتذ
به كما ان حصول نفسه ايضا كمال لواحد منها وان اريد ان بعض الانسان لا يلتذ بحصول مثالها عنده في

بعض

بعض الاوقات فهو مسلم لكنه يجوز ان يكون حصول ما يساوي اللذيذ كمالا وخيرا عند المدرك فلذلك لا يتحقق
اللذة بحصول ما يساويه لا لعدم حصول ذاته نعم لو اثبت كالنية ما يساوي اللذيذ وخيريته عند المدرك و
مع ذلك لا يكون ملتذا به لتم وانى له ذلك وايضا يلزم على هذا ان لا يكفي النيل ايضا في اللذة لان الانسان
قد يشاهد ذات جمال ولا يلتذ بمجرد مشاهدتها وحضور ذاتها عنده واما الوصول فقد يشعر بان اللذة
ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله فلا بد من قيد الوصول حتى يحصل منه
اللذة وفيه ايضا نظر لانا لا نسلم ان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط فان للذايقة مثلا كمالا وخيرا با
لنسبة اليها وهو الحلاوة مثلا ومجرد ادراك الذايقة اياها يلتذ بها من غير توقف على ادراك حصولها
لها ولو سلم ذلك نقول انهم قد اخذوا في تعريف اللذة قيدا يغني عنه وهو الكمال بالنسبة الى المدرك
لانه ماخوذ في مفهوم الملايم الماخوذ في تعريفها ومعناه وهو الحاصل للشي بالفعل مناسبا له لا يقال
به فتحقيق تعريفهم ان اللذة ادراك لما هو حاصل للشي بالفعل مناسب له لا نقول من حيث هو كذلك فقد
اعتبروا في تعريفها حصول اللذيذ للملتذ المتعلق به الادراك غاية ما في الباب ان الشيخ فصل بعض
قيود اجملوها في التعريف كما انه ذكر قيد الايتان منه ولا يتم التعريف بدونه كما توهم بعضهم حيث قال
فما ذكره الشيخ اقرب الى التحصيل من المشهور من الحكماء لانه لما احتيج الى تفسير الملايم والمنافي بدون
التفسيرين فايرادهما اولى بقصر المسافة وتفصيلا للمجمل وايضا فانه ذكر النيل وقيد الوصول وقد
بان انه لا بد منهما ان لكل ادراك اي مدرك سواء كان جوهر العقل او قوة من قواه كمالا وقد سبق
تفسيره ولذة اذا ادركه كما تقرر للشهوة اي للقوة الشهوانية التي هي الباعثة على جلب المنافع والمستلذات
ويستحسن عندها فان قيل القوة الشهوية والقوة الغضبية ليستا من القوى المدركة مع ان الشيخ رح
في صدد بيان القوى المدركة وكمالاتها والتذاذها بها قلنا ان كمال القوة الشهوية مثلا قد يكون كمالا
لقوة مدركة بخصوصها كتكيف الذائقة بكيفية الحلاوة فانها من مقتضيات الشهوة مع انها من كمالات
تلك القوة فاذا ادركتها التذت بها وقد لا يكون كمالا لواحد منها بعينها كالغلبة العدو وغلبة السرور
الصديق فان الانسان اذا سمع احدهما التذ بها لا لاجل انهما من كمالات القوة السامعة بل التذاذ
النفس بها ليس من حيث انها صوت حسن بل لان جزئياتها من كمالات القوة الشهوية والغضبية
فاذا ادركت النفس كلياتها بالذات وجزئياتها بواسطة قوة جسمانية التذت بها لذلك فكمالات

القوه الشهويه مثلا كمالات للنفس لا من حيث هي بل باعتبار كونها منها والتذاذ النفس بمقتضيات الشهوة
والغضب قد يكون لاجل انها من كمالات لا لانها من كمالات قوة مدركة بخصوصها كما اشار اليه
الشيخ ره بقوله وللغضب الغلبة اى للقوة الغضبية التي هي الباعثة على دفع الضار ان تكيف بكيفية
الغلبة والمضرة اللتان حصلتا بالمغضوب عليه او بكيفية شعور باذى تعلق لمغضوب عليه فان الغلبة
ليست من كمالات القوى الادراكية بل من كمالات القوة الغضبية ولذلك افردهما بالذكر وللوهم الرجا
اى للقوة الواهمة بهيئة شيء يرجوه او بصورة شيء يذكره ولكل حس اى لكل من القوى الحسية ما يعد
اى كمال يتهيأ له فيلتذ بادراكه مثلا للقوة الباصرة كمال هو الالوان الحسنة والاشكال الجميلة
وللسامعة كمال هو الاصوات الرخيمة والنغمات المتناسبة وللذائقة كمال هو الطعوم وللشامة كمال
هو الروائح الطيبة وللامسة كمال هو الكيفيات المناسبة لها فاذا ادرك كل منها ما هو كمال لها التذت
بها ولما هو اعلى اى للقوة العاقلة التي هي اعلى من تلك القوى كمال هو الحق وهو ان يتمثل فيها نظام الوجود
على ما هو عليه تصورا وتصديقا على الوجه اليقيني المبرا عن شوائب الظنون والاوهام وخصوصا الحق
بالذات وهو ان ينطبع فيها بقدر استطاعتها حلية المبدأ الحق تع بحسب تقدس ذاته وتنزه صفاته
الذاتية والفعلية كل كمال من هذه الكمالات المذكورة معشوق ومرغوب لقوة هي مدركة فاذا
ادركته التذت به **فصل** اعلم ان للنفس الناطقة الانسانية بالقياس الى القوة الحيوانية التي هي المبدأ
لادراكات جزئية وحركات مخصوصة احوالا ثلثة احدها ان يكون مغلوبة للقوة الحيوانية التي يدعوها تارة
مارة وبعضها اخرى اللذان ينبعثان عن المتخيلة والمتوهمة بسبب ما تتذكره او بسبب ما يتأذى اليها
من الحواس الى الحركات المختلفة بحسب تلك الدواعي ويكون العاقلة خادمة لها في تحصيل مراداتها فيكون
هي امارة يصدر عنها افاعيل مختلفة والعاقلة مؤتمرة وثانيها ان يكون القوة الحيوانية مغلوبة لها
مؤتمرة بامرها منتهية بنهيها كانت العاقلة مطمئنة لا يصدر عنها افعال مختلفة المبادي وثالثها
انه قد تغلب هذه وقد تغلب تلك فاذا غلبت القوة الحيوانية وتبع القوة العقلية لها ثم ندمت فلامت
نفسها كانت لوامة اذا عرفت هذا فنقول ان النفس المطمئنة الساكنة بالله عز ملتفتة الى عزه كمالها
عرفان الحق الاول وحاصله ان كمال النفس المطمئنة وصولها الى الحق المحض فعرفانها الحق الاول بما هو قدس
اى بحسب تقدس ذاته وتنزه صفاته واسمائه عن شوائب الحدوث والنقصان على ما اى على الوجه الذي يستطيع النفس

المطم

المطمئنة ويستعد لان يتجلى لها فان تجلي الحق الاول على الوجه الذي هو عليه غير ممكن لغيره هو اللذة القصوى
لما ذهب جماعة الى انحصار اللذة مطلقا في الحسية كالاكل والشرب والجماع والغلبة فهؤلاء لا يتجاوزون
مرتبة البهائم والسباع الى الحسية فاشار الشيخ ره الى ردهما بان قال اللذة العقلية هو اللذة القصوى
وبيانه ان اللذة ادراك ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كك ولا شك في تفاوت الادراك
في حد نفسه بالشدة والضعف وبالقياس الى متعلقه فيتفاوت اللذة ايضا وذلك اما لتفاوت
الادراك او المدركات اما تفاوت الادراك فلانه كلما كان اتم كان اللذة اكثر كما ان
العاشق اذا راى معشوقه من مسافة اقرب يكون لذته اكثر مما راه من مسافة ابعد واما تفاوت
المدركات فلان لذة السمع الصحيح من الصوت الحسن اشد من لذة السمع المريض منه ويمكن ان يرجع
هذا الى تفاوت الادراك واما تفاوت المدركات فلان المعشوق المنظور كلما كان احسن
يكون اللذة في رؤيته اكثر ولا شك ان ادراك القوة العاقلة اقوى من الادراكات الحسية
لان الادراك العقلي واصل الى كنه الشيء الذي هو اصعب المدركات حتى يميز بين الماهية واجزائها
ثم يميز بين الجنس وفصل الجنس ويميز بين الخارجي اللازم والمفارق وبين اللازم بوسط وبغير
وسط والادراك الحسي لا يصل الا الى المحسوس الذي هو اظهر المدركات يشارك الحيوانات العجم
مع الانسان في ذلك الادراك فالادراك العقلي اقوى من القوى الحسية لانها يدرك بذاتها
وهذه القوى بتوسطها ومدركات القوة العاقلة اشرف لانها ذات الحق وصفاته وترتيب
الموجودات على ما هي عليه ومدركات الحس ليست الا اعراضا مخصوصة هي الالوان والطعوم
وباقي المحسوسات وما يتعلق بها من المعاني الجزئية ومن البين ان لا نسبة لاحدهما في الشرف
الى الاخر فيكون اللذة العقلية اشد من اللذة الحسية واقوى منها **فصل** كل مستلذ به
فسببه من جهة ما يدركه اى لكل مدرك مشابهة ومناسبة يحصل له اما من جهة الرواية
والتصفية او من جهة النظر والفكر او غير ذلك بما يدركه تشتد القبول والاتصال اى تشتد
هو منشأ القبول للمدركات واتصاله به اتصالا تاما حتى ذهب بعضهم الى ان المعلوم يتحد بالعالم ومن نعم
سبحانه ان معنى يعرض عليهما ويتصل بها من اللذة الحقيقية اى من الملذات الروحانية العقلية من اشراق
انوار الله تع وجماله على ضرب من الاتصال بحيث يغلب على نور وجودها مضمحل عند تلالؤ لوامع
الانوار فيرى الحق في كل شيء بل كل شيء يبطل عند ذاتها ويفنى ويعلم انه هو الموجود وما سواه باطل وخيال

ويحقق بحقيقة قول لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل فاذا زالت هذه المعاني عنها بسرعة كما اشار الشيخ في مقامات
العارفين بقوله كانها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه ورجعت الى ذاتها والتاى اى عادت وصارت على ما
كانت عليه قبل ذلك لها اى للنفس ح اف اى اسف على فواته وتضجر عن فقدانه لمفارقتها مطلوبها
الحقيقي فص المقصود من هذا الفص دفع ما اورد على تعريف اللذة وتقريره ان من الاشياء ما هو
كمال وخير عندنا كالصحة والامن والطعام ونحوها فلو كان اللذة ادراك الملائم لكنا نلتذ بها وليس كذلك
وجوابه ان اللذة يحصل وجودها بشيئين احدهما وجود الملائم عند المدرك والثاني ادراك ذلك
الملائم من حيث هو ملائم فعدم الالتذاذ بتلك الاشياء لاجل انتفاء احدهما وهو الادراك
على وجه الملائمة وانتفاؤه اما بانتفاء الادراك كما اشار بقوله ما كل ما هي اللذة يشعر بها ولا كل
محتاج الى صحة يفطن لها يعني ليس كل من يقرب الملتذ به ويحضر ذلك عنده ان يدركه او لا ادراك
على وجه الملائمة كما اشار اليه بقوله بل قد يعاف ويكره ثم شرع في توضيح ذلك بقوله اليس المحرور وهو
من له مرة الصفراء يستخبث الحلو بعده خبيثا ويستبشعه وبقوله اليس من به جوع بوليموس معنى
بولي باليونانية الشيء العظيم جدا وموس هو الجوع والمراد به جوع الاعضاء مع شبع المعدة وهذا هو
المسمى بالجوع البقري يعاف الطعام والحال انه يذوب بدنه جوعا ولما نبه على ان وجود الملتذ عند
الملتذ به لا يكفي في تحقق اللذة بل يجب ادراكه اراد ان ينبه على ان وجود المولم عند المتالم لا يكفي
ايضا في تحقق الالم فقال وما كل متعلق بسبب مولم يحس به ثم اوضحه بقوله اليس الخدر الفاقد للقوة
اللامسة لا يولمه احراق النار ولا اجماد الزمهرير فلا يكتفي في تحقق اللذة والالم وجود الكمال والافة
عند المدرك بل يجب ادراكهما من حيث هما كذلك فص اعلم ان المرض سواء كان بالاشتراك او التشابه
اما بدني يكون افعال البدن بسبب عرض ضار موفرا ونفساني يكون افعالها بسببه كذلك وكما انه يمكن ازالة
مرض البدن بنوع معالجة كذلك ايضا يمكن ازالة مرض النفس عنها اذا عرفت هذا فنقول قد اورد على قولهم
اللذة العظيمة هي اللذة العقلية شبهة وتقريرها انه لو كانت المعقولات كمالات للنفس ملتذة بادراكها
لوجب ان تشتاق اليها وتتالم بحضور اضدادها كالقوة السامعة فانها تشتاق الى الاصوات الرخيمة التي
هي كمالها وتتالم بوصول الاصوات المستكرهة اليها ودفعها انه لا يلزم من عدم اشتياق النفس الى
المعقولات الصرفة والميل اليها عدم كونها تميل بها لجواز ان لا يكون النفس متوجهة اليها بسبب غطاء مانع
هو انهماكها في اللذات الحسية واشتغالها بالمحسوسات الصرفة وما لم يلتفت اليها محذوفا عنها فلم يحصل
لها شوق اليها فاذا ازيل ذلك الغطاء الذي هو المرض عن بصيرتها وصلت اليها والتذت بها كما اشار

اليه

اليه الشيخ ره مشبها بالامراض البدنية ودفعها ثم بالتذاذ قوى البدن بما يكرهها قبل ذلك او بتالمها بما
لم تكن تتالم بها ثم قاس الامراض النفسانية وازالتها والتذاذها بالمعقولات عليها بقوله ما حال الممرور
الذي لمرض بدني اذا كشف عنه غطاء سوء المزاج ومن به جوع بوليموس اذا استفرغ عن معدته الاخلاط
والخدر اذا اسرت قوة الحس في جارحته اليس الاول يستلذ الحلو ويستلذه اذا اليس الثاني يقلقه الجوع
اي يحركه اقلاقا ويجعله بحيث لا يطيق ولا يصبر على عدم تناول الطعام لحظة اليس الثالث تنهكه الالام نهكا
اي يصيره بحيث لا يطيق عليه كلفه ومشقة المحنة كذلك اذا كشف غطاؤك وازيل عنك حجابك الذي كان
على قلبك وحواسك من اشتغالك بالمحسوسات وغفلتك عن المعقولات الصرفة وعدم توجهك
اليها فبصرك اليوم حديد اي بصرك حديد في هذا الوقت المخصوص منها وهو وقت ازالة الحجاب
عن بصيرتك يعني ان بصرك حاد نافذ ثاقب يرى ما كان محجوبا عنك ويدرك الاشياء على ما
هي عليه فيلتذ به لان حصول الاشياء على هذا الوجه عندها على كمالاته لان الحكمة والمصلحة من خلقك
هي تلك الادراكات كما اشير اليه فتقتضي نفسك اذا خليت وطبعها الوصول الى تلك المعقولات حتى
يلتذ بادراكها فص ان لك منك غطاء فضلا عن لباس هو بدنك وملاحظة انانيتك التي هي
كمال الحجاب فضلا اما مصدر منصوب بفعل محذوف وبابه توسط بين ادنى واعلى للتنبيه بنفي الادنى
واستبعاده على نفي الاعلى واستحالته فيقع بعد نفي صريح وهو الاكثر او ضمني كقولك تقاصرت الهمم
عن ظواهر العلوم فضلا عن دقايقها اي لا يبلغ الهمم فعلى هذا معنى كلامه ان نفسك الناطقة مع
وحدتها وقطع النظر عما سواها ليست بخالية عن الحجاب فضلا اذا كان معها شيء يصير سببا للحجاب
او صفة لقوله غطاء اي غطاء فاضلا عن لباسك اي عن غطائك الحاصل من البدن وملخصه انه
اذا كان هويتك حجابا لك مع غاية قربها منك فكيف لا يكون الامور الخارجة المكتسبة من بدنك
حجابا لك فاجهد ان ترفع الحجاب المانع عن وصولك الى الكمال الحقيقي وتتجرد عن الغواشي الغريبة و
الهيئات البدنية واذا تجردت عن العلايق البدنية والعوايق الرديئة بل عن اعتبار هويتك نفسك فحينئذ
تلحق وتتصل بما هو المطلوب الحقيقي كما قال رسول الله صلعم تجرد تصل فلا تسال على بناء المجهول عما تباشره
عن افعال تركيبه الا لانك اذا وصلت بالمطلوب الحقيقي فقد فنيت ذاتك وصفاتك وافعالك ولم يبق
الا ذات الحق وصفاته وافعاله تع كما اشار اليه المحقق الطوسي ره في شرح مقامات العارفين من الاشارات

ويجوز ان يكون على بناء الفاعل فمعناه بعد ما يليق بالحق ... عن قبيل الامور التي انت ... لا يكون بينك الامور ... وتسئل عنه بل صار بك ... عن خاطرك ٢٠٢

حيث قال العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق راى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات
وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي لا
يتابى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فايض من لدنه فصار الحق حينئذ
الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار
العارف ح متخلقا باخلاق الله تع بالحقيقة انتهى فاذا صرت متخلقا باخلاقه واوصافه ومن جملة
اخلاقه انه لا يسال عما باشره لقوله تع لا يسال عما يفعل فلا تسال انت واما الجلالة منصبك وعظمة
شانك اولان ما يصدر عنك ح لا يكون الا ما هو مستحسن بالذات فلا يلام عقلا ولا يعاقب شرعا وقد نقل
عن بعض المشايخ ان السالك م ره اذا وصل اليها ارتفع عنها مقتضيات الاحكام الشرعية بحسب الباطن دون الظاهر
يعني ان ح حالة لو شرب الخمر فيها لا يكون ذلك الشراب مانعا وحجابا له في الحقيقة وان وجب على الشارع ان يجري عليه
حد الخمر اعلم ان النفوس الناطقة الانسانية متفاوتة بالذات ومقتضياتها فبعضها الهية نورانية وبعضها ناسوتية
ظلمانية وبعضها قليلة الحب لهذه المزخرفات العاجلة وبعضها كثيرة الحب لها وبعضها رحيمة وبعضها قاهرة
الى غير ذلك من الاحوال والمجاهدة لا يؤثر في احوالها الطبيعية الاصلية بان تزيلها بالكلية بل غايتها انها
تضعف بسببها فمعنى قوله فان امت فويل لك انك اذا صرت متالما عند قطع علايق البدنية وعوايقك
الظلمانية بالرياضة والمجاهدة بالوساوس الشيطانية والخطرات الردية حتى زال عنك هذه المرتبة
العلية فالهلاك لك لانها علامة شقاوة نفسك وكونها من قبيل الناسوتية المكدرة وان سلمت فطوبى
لك اي وان كنت ذا سلامة وفراغة عند هذه الهجرة فالخير والظفر والفلاح لك لان هذا دليل السعادة و
كون نفسك من لطايف الالهية النورانية وانت في بدنك اي في حالة تعلقك ببدنك بحسب الظاهر تكون بحسب الحقيقة
كانك لست في بدنك وكانك في صقع الملكوت وناحيته اولا يمنع في هذه الحالة اشتغالك بالبدن و
ملايمات الحواس عن انخراطك في سلك المبادي المفارقة فاذا كنت في سلكها فترى ما لا عين رات ولا اذن
سمعت ولا خطر على قلب بشر من النعم الاخروية وتلك النعم لا يدرك بهذه الحواس بل بقوة اخرى يحصل لك بسبب عدم
تقيدك بالحواس وملايماتها عن النبي صلعم انه قال الله تع اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رات ولا اذن
سمعت ولا خطر على قلب بشر من النعم الاخروية فاتخذ لك عند الحق عهدا اي اعترف بصدق الانبياء وبما جاؤوا به و
امتثل باوامره واجتنب عن نهياته لان هذا سبب لتجردك وكونك من صقع الملكوت بعد عنه بالعهد لان المعاهدة

بين

بين الشخصين يمنع وصول الضرر من احدهما الى الاخر ويوجب النفع لكن هذا الاعتراف والامتثال سبب لئلا يصل منه الى عبده
العذاب الاليم وموجب لوصوله الى دايم النعيم ويجب عليك ان تستقر على هذا العهد الى ان تاتيه فردا اي فريدا وحيدا
بعملك ليس معك من الدنيا شيء لا مال ولا ولد ولا ناصر مشغول بنفسك لا يهمك هم غيرك فص ما تقول في
شان الامر الذي عند الحق تع عن الحق لما كان طايفة من المتاخرين تحاشى عن اطلاق العشق على الحق تع لعدم الاذن
الشرعي والحكماء الالهيون لما حققوا معنى العشق وجدوا ذلك المعنى هنالك كما اشار اليه الشيخ ره بقوله
وهنالك صورة العشق لم يتحاشوا عن هذا الاطلاق ولانهم قالوا ان كل جمال وخير مدرك فهو محبوب معشوق لان
ادراك الخير من حيث هو خير حب له والحب اذا اشتد وقوي صار عشقا وكلما كان الادراك اشد اكتناها
واشد تحققا والمدرك اكمل واشرف ذاتا فاحباب القوة المدركة اياها وتعشقها بها اكثر ولا شك
ان واجب الوجود هو الذي في غاية الكمال والجمال وادراكه لذاته اقوى الادراكات واتمها فكلما كان
الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد فيكون ذاته لذاته اعظم عاشق ومعشوق فهو معشوق
لذاته وان لم يعشق من الغير لكنه لم يبق لا يعشق من الغير بل هو معشوق عن اشياء كثيرة غيره لذيذ عند ذاته
لان اللذة كما حقق هي ادراك الملايم وادراك الاول الحق لذاته هو اقوى الادراكات وذاته اكمل الذوات
فيكون ذاته لذاته اعظم لاذ وملتذ به وان لم يلتذ من الغير لكنه قد لحقه ووصل اليه اشياء كثيرة فيكون
لذيذا بالنسبة الى الغير ايضا ثم وجوده فوق التمام اما ان وجوده تام فلانه ليس شيء من وجوده وكمالات
وجوده قاصرا عنه مستفيدا من غيره واما انه فوق التمام فلان وجوده وكمالات وجوده على النحو
المذكور ومع ذلك جميع وجودات الممكنات حاصل عن وجوده فايض عنه والى هذا اشار بقوله فيفضل ذلك
الوجود ليسع ويسيل على ماهيات الممكنات على الاتمام اي على ان يتم ذلك الماهيات التي هي ناقصة في انفسها
باطلة في حدود ذواتها فص من شاهد الحق وعرفه لا يخلو عن احدى الاحوال الثلث هي اما ان يكون بحيث
لزمه لزوما اي لاحظه في جميع ذرات الكون بحيث لا يغفل عن ذلك الملاحظة ابدا مع وجود ملاحظة نفسه
او يكون بحيث لا يقدر على ملاحظته بهذا الوجه بل قد يشتغل عنه برؤية الخلق والى اشار بقوله او تركه عجزا
او يكون بحيث يغيب عن نفسه بالكلية فلا يلحظها ولا غيرها مما سواه بل لا يلحظ الا جناب القدس فقط وهنا
يتم الوصول الى الحق ولا مرتبة اعلى منها وهي مرتبة المحو والفناء في التوحيد المشار اليها بقوله ولا مرتبة بين
هاتين المنزلتين الا مرتبة الخمول الذي هو فقدان الاسم وبطلان الرسم يعني لا يكون للعارف حالة سوى هاتين

لها البين الا هو لحالة التي هي فقدان اليقين وهي حالة الفناء في نفسه والبقاء السرمدي بالله الحق الواجب
ومن تركه عجزا فقد اقام عذرا هو عدم قدرته واستطاعته لذلك اللزوم وهو منجل في حد ذاته فيشرق على
من يستعد الشروق ويستحقه اما استحقاقا ذاتيا من غير تعمل وكسب او بواسطة من ازالة الحجب ورفع
الموانع وسريع اي شانه ان ياتي هرولة الى من اتاه يمشي ويتوجه نحوه فيلحق ويصل اليه عند تخليته عن
العوايق قال الله تعالى من تقرب الي شبرا تقربت اليه ذراعا ومن تقرب الي ذراعا تقربت اليه باعا ومن اتاني
يمشي اتيته هرولة فاجهد ان تجهها عن الطريق وهو لا يضيع اجر المحسنين بل يوفيهم اجورهم ويزيدهم
من فضله **فص** صلت السماء اي اطاعت امر خالقها طبعا وارادة اوجادت بما اراد منها
بدورانها حول مركزها وتكل الارض انقادت لامره برجحانها اي ثقلها وكونها تحت جميع الافلاك و
العناصر فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين وصلى الماء بسيلانه والمطر
ايضا بهطلانه اي بتقاطره ونزوله الى الارض وقد تصلي له ولا تشعر ولذكر الله الذي هو الصلوة
اكبر واعظم من ان يصل اليه الافهام ويتبادر اليه الاوهام لان ذكر الله قد يكون بلسان الملكوت والحال
واقتصار فهمك على لسان الملك والمقال **فص** ان الروح الذي لك هو المدرك القائم المتكلم
المشار اليه بقولك انا من جوهر عالم الامر الذي هو عالم المجردات الخارجية المعقولات لا من عالم الماديات
المحسوسات لان كل واحد منا يدرك نفسه بخصوصه وعند ادراكنا اياها بهذا الوجه لا يدرك شيا منها لا
يمكن ادراك الماديات على سبيل الجزئية بدونه من الكم المخصوص والكيف المخصوص والوضع المخصوص
وغير ذلك اذ لا نشك في ان الموضوع في قولنا انا عالم معلوم ولا يخطر بالبال شيء من البدن و
اجزائه واعراضه من الماديات كما يشهد به الوجدان وغير المعلوم غير المعلوم فثبت انه مجرد شانه و
خاصيته ان لا يتشكل بصورة لها امتداد مخصوص وان لا يتخلق بخلقة هي المركبة من الكيفيات المحسوسة
اعني اللون ومن الكيفيات المتصلة بالكميات اعني الشكل وباعتبارها يوصف بالحسن والقبح وان لا
تتعين لاشاره اي لا يمكن ان يشار اليها بالاشارة الحسية وان لا تتردد بين حركة وسكون اي لا يمكن
ان يتصف باحديهما لان جميع ما ذكر من خواص الجسمانيات وقد بينا انه مجرد فلذلك اي فلاجل تجرده
وكونه من عالم الامر يدرك المعدوم الذي فات من الحس بان لا يدركه الحواس وليس من شان البدن وحواسه
ادراك معدوم كذلك ولا شك ان مدرك ذلك المعدوم هو المشار اليه بانا فاذا لم يكن البدن وحواسه

فتعين ان يكون مجردا وفيه نظر لانه لا يمكن ان يكون مدركه جزءا من البدن او يكون للبدن قوة اخرى بها
يدرك المعقولات كما ان له قوة بها يدرك المحسوسات ويدرك المسلط الذي هو انت ولا شيء من البدن
وحواسه يدرك له لما سبق بعينه ويسيح في عالم الملكوت الذي هو العالم الاعلى المعقول ويتنقش من عالم
الجبروت وهو عالم الجبروت وهو عالم المجردات التي هو شانها التاثير لا القبول انتقاشا بالصور الصادرة
منها ويحتمل ان يقال انه ينتقش بالصور العلمية التي هي بعينها من جملة ذلك العالم ولا شيء من البدن وحواسه
كذلك **فص** انت مركب من جوهرين احدهما مشكل مصور مكيف مقدر متحرك ساكن متحيز منقسم وهو
البدن والثاني مباين للاول في هذه الصفات لما بيناه انفا غير مشارك له في حقيقة الذات لانه
من لطايف الروحانيات ينال بالعقل ويدرك به فقط لان ادراك الحواس لا يتجاوز عالم الشهادة ويعرض عنه
الوهم بل يحيله اذ مدار ادراكه لا يخرج عن المحسوسات ومتعلقاتها لانه يحكم بان كل موجود اما متحيز او حال
ولا يتجاوز عن هذه المرتبة ولولا ان العقل والشرايع دفعها لعدت من القضايا الاولية واذا كنت
من هذين الجوهرين فقد جمعت اي كنت مجتمعا من جوهر هو من عالم الخلق الذي هو عالم المحسوسات و
جوهر هو من عالم الامر الذي هو عالم المعقولات لانه روحك من امر ربك وبدنك من خلق ربك ولا
يذهب عليك انه لا يمكن اعتبار التاليف بين هذين الجوهرين بحيث يكون للمجموع المؤلف وحدة حقيقية
فليتامل **فص** النبوة تختص في روحها بقوة قدسية يعني ان النبي وهو انسان مبعوث من الحق
الى الخلق ليرشدهم الى صلاح الدارين له خواص ثلث عند الحكماء احدها ان يكون بحيث يطيعه الهيولى
القابلة للصور المفارقة الى بدل وثانيها ان يكون مطلعا على الغيب صفاء جوهر نفسه وشدة
اتصاله بالمبادي العالية من غير شائبة كسب وتعليم وثالثها ان يشاهد الملك على صورة متخيلة ويسمع
كلام الله تعالى منهم وفي هذا الفص اشار الشيخ ره اليها اما الى الاولى فبقوله تذعن لها اي تطيع لارادتها
عنصرة عالم الخلق الاكبر كما يذعن لروحك عنصرة عالم الخلق الاصغر وهو البدن الانساني لان شان
النفس الناطقة الانسانية ان تحدث في العنصر البدني استحالة المزاج من غير فعل وانفعال جسماني
فيحدث حرارة لا عن حار وبرودة لا عن بارد وذلك لان جوهر النفس من المبادي التي هي تكسو
لموادها صورها اذا تم استعدادها بل هي اشد مناسبة واقرب من تلك المبادي الى البدن فلا يبعد
ان يفيض عليه منها كيفيات من غير حاجة الى ان يكون هناك مماسة وفعل وانفعال جسماني بل القوة التي

فى النفس وقد يصير مبدا لما يحدث فى عنصر البدن كما اذا تاملت عظمة الله وقهره وتفكرت فى جبروته وكبريائه كيف
يقشعر جلدك ويقوم شعرك على البدن من الفزع والخشية وظاهر ان التامل والتفكر لا يكون الا فى النفس
وقد اثر فى البدن وقد يؤثر النفس فى بدن آخر كتاثير العين العائنة والوهم العامل بل النفس اذا كانت قوية
شريفة شبيهة بالمبادى العالية اطاعها العنصر الذى فى العالم وانفعل عنها ووجد فى العنصر ما يتصور فيها
وذلك لان النفس غير منطبعة فى البدن بل متصرفة فيه مدبرة وكان هذا الضرب من التعلق يجعلها ان تحيل العنصر
البدنى على مقتضى طبيعتها فلا يبعد ان يكون النفس الشريفة القوية جدا تجاوز تاثيرها عن البدن المختص
بها ويعم فيأتى بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات فيبرئ المريض ويمرض الصحيح ويستحيل بها العناصر
فيصير غير النار نارا وغير الارض ارضا ويحدث بارادتها امطار وخصب الى غير ذلك من مقتضيات
احوالها بحسب اختلاف الاوقات هذه من جملة كمالات قوتها العاملة والى الثانية اشار بقوله ولا
يصدا مرآتها عطف على قوله يذعن لها اى ولا يحجب مرآة نفسه الناطقة شئ من الحجب لشدة صقالتها
ولا يمنعها شئ عن الانتقاش بما فى اللوح المحفوظ عن تطرق الفساد والتغير والزوال من الكتاب بيان
لما اى المكتوب الذى لا يبطل وهو العلم بالكليات والجزئيات على وجه لا يتغير كما قررنا سواء كانت تلك
الجزئيات موجودة فى الخارج او منتظرة الوجود فيه ويحتمل ان يكون المراد من الكتاب بيان اللوح المحفوظ
ثم يراد به معناه المتبادر منه والى الثالثة اشار بقوله وذوات الملائكة التى هى الرسل عطف على قوله
عن الانتقاش يعنى ان نفسه الناطقة لا يحجب عن ذوات الملائكة اى لا يكون بحيث لا يظهر عليها الملائكة
فيراها مشاهدة ويسمع اصواتها ويستفيد منها فيبلغ ما استفادت منها مما عند الله من الاحوال
والاحكام الى عامة الخلق ليكمل نفوسهم بحسب قوتيها النظرية والعملية ويجعلها مستعدة للسعادة
الاخيرة والدنيوية فص لما سبق ذكر الملائكة واستفادة النبى منها اراد ان يبين ماهيتها
وكيفية تلك الاستفادة فقال الملائكة صور علمية معقولة بذواتها ليس فيها ما يمنع عن معقوليتها
لانها مجردات عن المواد ولواحقها ولا مانع عن المعقولية الا اياها مع جواهرها اى حقايقها
وذواتها الموجودة فى الخارج علوم ابداعية كائنة بمجرد كن من غير سبق مادة ومدة ليست تلك
الملائكة كالواح فيها نقوش او صدور فيها علوم لانها من قبيل الاجسام وتوابعها وهى منزهة
عنها لتجردها كما هى بل هى علوم ابداعية بتكرار والاولى ان يقال بل هى قائمة بذواتها غير قائمة بغيرها

لحظ الامر الاعلى اما بالاشراق من المبدا الحق او لان العلم بالسبب يستلزم العلم بالمسبب فينطبع اى يرتسم فى
هويتها ما يلحظ من الصور الادراكية هذا الكلام صريح فى ان علم المبادى العالية بطريق الارتسام كما
صرح به الشيخ الرئيس ايضا وهى اى اعظم الملائكة التى هى العقول مطلقة غير مقيدة ببدن من الابدان تفيد
نفوسنا الناطقة بابداننا لكن الروح القدسية التى للرسل تخاطبها فى اليقظة كما روى عن الرسل صلوات
الله عليهم لانهم شاهدوا جبرئيل وتكلموا معه حالة اليقظة والروح النبوية تعاشرها وتخاطبها فى
النوم لان النبى من يوحى اليه اما مناما او الهاما سواء اتاه جبرئيل او لم ياته فاذا اتاه كان رسولا ايضا
فالنبى من حيث هو نبى لا يستدعى ان ياتيه جبرئيل بل هو من تلك الحيثية يكون اكثر مخاطبته فى النوم
فلذا خصص بالنوم او لان العام اذا قوبل بالخاص يكون المراد منه ما سوى ذلك الخاص وفى
بعض النسخ الروح البشرية وهو ظاهر اذ اكثر اشخاص الانسان يخاطبون معهم فى النوم كما لا يخفى و
ملايم لما تقدم من قوله النبوة يختص فى روحها بقوة قدسية فان قيل هذا ينافى ما تقرر عند اهل
الملل والشرائع المحققين ان الانبياء يشاهدون الملائكة ويتكلمون معهم وظاهر انه لا يمكن الا ان يكونوا
اجساما فتجردها كما يفهم من هذا الفص ينافيه قلنا ان للملائكة اعتبارين احدهما كونها متمثلة بصور
متخيلة محسوسة وسيجئ بيان كيفية ذلك التمثل وثانيهما اعتبار ذواتها من حيث هى من غير اعتبار
تمثلها فيمكن ان يقال ان من قال بكونها اجساما نظر الى اول الاعتبارين ومن قال بتجردها نظر الى
ثانيهما فمورد النفى والاثبات ليس امرا واحدا فلا تنافى فص ان الانسان لمنقسم الى سر وعلن
يعنى ان البدن الانسانى ظاهرا وباطنا فعلى هذا اندفع ما قيل من ان هذا بعينه ما تقدم من قوله
انت من جوهرين اما علنه اى ظاهره فهو الجسم المحسوس باعضائه وامشاجه اى اخلاطه وقد وقف
الحس على ظاهره ودل التشريح على باطنه من ارتباطات العظام وكيفيتها ومنابت الاعصاب
والعروق والارتباطات الاخر وحكمها ومصالحها واما سره اى باطنه فقوى روحه التى ستفصلها
من كونها ظاهرة وباطنة علمية وعملية فص ان قوى روح الانسان ينقسم الى قسمين قسم
موكل بالعمل وقسم موكل بالادراك لانا لا نشك فى ان للنفس الناطقة الانسانية المجردة ادراكا و
فعلا والواحد لا يصدر عنه مختلفين الا من حيثيتين فلا بد لها من قوتين يحصل بهما الادراك
والعلم والعمل مقصود بالتبع لان المقصود من العلاقة البدنية استكمال النفس بحسب قوتها

النظريه لانه يبقى ببقائها وبه يصير عالما معقولا مضاهيا للعالم المحسوس والعمل ثلثة اقسام نشائى وحيوانى وانسانى على ما دل عليه الاستقراء والادراك قسمان حيوانى وهو ادراك الجزئيات وانسانى وهو ادراك الكليات **فص** وهذه الاقسام الخمسة موجودة فى الانسان ويشاركه فى كثر منها غيره هذا غنى عن الشرح **فص** العمل النشائى فرضى يعنى ان مقصودى من العمل النشائى الذى هو اثر القوه النباتيه ليس احالة الغذاء الى مشابهة المغتذى واخلاف بدل ما يتحلل وجذب الغذاء وتغيره الى الحيث يصلح لان يحيله الغاذيه وامساك الغذاء المجذوب مثلا بل المقصود منه حفظ الشخص لان الغاية فى الاعمال المتعلقه بالقوه الغاذيه وبها يحفظ الشخص لانها الولم يلصق به بدل ما يتحلل لانعدم سريعا لان الحراره واجبة الثبوت فى الابدان النباتيه وهى يقتضى تحلل الرطوبات عنها فلولا ان شيا يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وتنميته التى هى اثر القوه الناميه التى بها يحصل النشو وحفظ النوع وتبقيته بالتوليد الذى هو من اثار القوه المولده لان العنايه الالهيه اقتضت ان يفيض الدوام عنه على كل شى فما لم يصلح ان يبقى بشخصه ويصلح ان يبقى بنوعه فانه ينبعث فيه قوه الى استجلاب بدل يعقبه ليحفظ به نوعه فالمولده تورد بدل ما يتحلل من النوع كما ان الغاذيه تورد بدل ما يتحلل من الشخص وقد سلط عليها اى على هذه الاعمال احدى قوى روح الانسان من قواها الخمسة وقوم يسمونها القوه النباتيه هذا هو المشهور ولا حاجة بنا الى شرحها وتبيين ماهيتها وتفصيل احوالها لان المقصود تفاصيل القوى الادراكيه وكيفية ادراكاتها واحوالها **فص** العمل الحيوانى جذب النافع اى تحريك يقرب به من الشى المتخيل النافع ويقتضيه الشهوه بان يكون القوه الشهوانيه باعثة للقوه المحركه التى فى الاعصاب والعضلات على التحريك ودفع الضار اى تحريك به يدفع الشى المتخيل الضار ويستدعيه اى هذا الدفع الخوف لان صورة الضار من حيث هو ضار اذا حصلت فى النفس احدثت خوفا فيها ثم ينبعث القوه الغضبيه الى دفعها واليه اشار بقوله ويتولاه الغضب اى هو يبعث القوه المحركه على تحريك به يدفع الضار وهذه من قوى روح الانسان اى هذه الاعمال ناشية من قوة هى من القوى الخمسة للروح الانسانى **فص** العمل الانسانى وهو الصادر عن نفسه الناطقه بحسب قوتها العمليه من جهة استنباط ما يجب ان يفعل من راى كلى مستنبط من مقدمه كليه هى قولنا كل حسن ينبغى ان يوتى به فالصدق ينبغى ان يوتى به وهذا راى كلى ثم ان العقل العملى وهو القوه التى بها يصير النفس مبدا للافعال اذا اراد ان يوقع صدقا جزئيا فهو انما يفعل بواسطة استخراج

لقد احتججنا بان الصدق ينبغى ان يوتى به بان نقول الصدق حسن وكل حسن ينبغى ان يوتى به

الراى الجزئى من الراى الكلى كانه يقول هذا صدق وكل صدق ينبغى ان يوتى به فهذا الصدق ينبغى ان يوتى به وهذا راى جزئى والعقل العملى يفعل هذا الصدق للعلم بذلك الجزئى فالنفس يصدر عنها الافعال لاراء جزئيه منبعثة من اراء كليه مستنبطة من مقدمات بينيه او مشهوره او تجربيه او غيرها ولا يمكن ان يصدر عنها شى الا اذا كان مستحسنا فى نظرها ولو باعتبار فذلك الصادر اختيار الجميل وهو الفعل الذى اثبت الشرع او العقل حسنه واختيار النافع سواء استحسنه الشرع والعقل ولا كفعل شخص من منعه عن الوصول الى مطلوبه فى المقصد المعبور اليه متعلق بقوله النافع يعنى الذى هو بالحقيقه بين مقصد بل هو مسافر انفق العبور اليه بالحيوة العاجلة الفانيه وسبب ذلك الاختيار اعتقاد فى النفس وركب كما ذكرنا بخلاف الحيوانات الاخر فانها تترك افعالا لا ان تفعلها مثل ان الاسد المعلم لا ياكل صاحبه ولا ياكل ولده لا بسبب اعتقاد فى النفس بل من جهة اخرى هى ان كل حيوان يوثر بالطبع وجود ما يلذه وبقاءه وان الشخص الذى يمونه ويطعمه قد صار لذيذا عنده لان كل نافع لذيذ بالطبع عند المنتفع فيكون المانع من حالة اخرى لا اعتقادا اذ ربما وقع هذه الحالة فى الجبلة من الالهام الالهى كحب كل حيوان ولده من غير اعتقاد البته وداى وقد يكون العمل الانسانى سلوك طريق فاقر السفر الذى هو الظلم حيث لا يابيه من جهة بناه على العدل متوجها اليه يعنى قد يكون العمل الانسانى منع نفسه عن سلوك طريق الظلم وتركه وادامتها على العدل الذى هو لزوم المستحسنات قولا وفعلا وعقدا والظلم اما على نفسه او على غيره والاول اما باعتبار قوته النظريه او العمليه اما الذى باعتبار قوته النظريه فابقاؤها على جهلها وتضييع قابليتها للعلوم والمعارف واما الذى باعتبار العمليه فان لا يحفظها فى الاخلاق عن طرفى الافراط والتفريط ولا يلزمها المواظبة على التوسط بين الطرفين والثانى وهو ايصال الضرر الى الغير اما فى عاجله او آجله فاذا عرفت الظلم باقسامه عرفت بالمقايسه اليه العدل وبهدى اليه اى الى كل واحد من الاختيار والسلوك عقل اى حالة ادراكيه او راى واستنباط قياسى يفيده التجارب وتوسيه العشره اى المخالطه مع بنى نوعه ويقلده اى ذلك العقل او صاحبه التادب اى المتادب الذى ليس له قدرة استنباط الراى الجزئى من الراى الكلى فلا يميز الجميل من القبيح فلا اقل من ان لهذا التميز ليختار الجميل وهذا التقليد انما يكون ممن علم كونه الاصيل بعقيدة راى من قلده ولا يكون له قدرة الاستنباط ولذلك قال ابعد محجة من العقل الاصيل **فص** الادراك يناسب الانتقاش اى الادراك يشبه ان يكون هيئة وصورة فى العقل مناسبة لهيئة وصورة

حاصلة من اشعاش شيء من الخارج لا اشعاشا كما هو الظاهر من كلامه ههنا لان ما سياتي من كلامه بعيد هذا
يدل على خلافه وايضا الاشعاش انفعال ولا انفعال لا يتصف بالمطابقة وعدمها ولا ادراك يتصف
بهما فلا يكون انفعالا والشيخ في منطق الشفاء بعد ما بين ان العلم الذاتي غير معقول بالقياس الى الغير قال
بل من جهة الوجود الخاص كان كيفية ما يكون هيئة في النفس وصورة مجردة عن المواد هي مطابقة لامور
من خارج وكما ان الشمع يكون اجنبيا عن الخاتم حتى اذا عانقه معانقة تامة اي جامعة فيه رحل عنه
اي اخرق الشمع عن الخاتم حال كون ذلك الشمع متلبسا بمعرفة ومشاكلة صورة يعني ان الشمع يأخذ عن
الخاتم حال المعانقة صورة ونقشا متشابها لصورة الخاتم ونقشه او يقال معنى قوله رحل عنه بعد كون
الشمع اجنبيا بالنسبة الى الخاتم وزال عن الخاتم بسبب معرفة ومشاكلة صورة حاصلة من تلك المعانقة
كما المدرك يكون اجنبيا عن الصورة وهو المدرك اذ الصورة كما يطلق على العلم يطلق على المعلوم ايضا
فاذا اخلص عنه اي سلب المدرك عن المدرك صورته عقد معه الموافقة كالحس يأخذ من المحسوس صورة
يستوصفها الذكر اي يطلب القوة الذاكرة ان يجعل ذلك الصورة وصفا لها قائما بها فيتمثل في الذكر
وهو الحافظ وان غابت عن المحسوس بالذات وهو الحس لان الحس انما يحس في اثره من وجه قال الشيخ في الشفاء
الحاس بالفعل مثل المحسوس بالفعل والحاس بالقوة مثل المحسوس بالقوة والمحسوس بالحقيقة القريب هو ما
يتصوره الحاس من صورة المحسوس فيكون الحاس من وجه يحس في ذاته لا الجسم المحسوس لانه المتصور بالقوة
التي هي المحسوسة القريبة منها واما الخارج فهو المتصور بالصورة التي هي المحسوسة البعيدة فهي يحس في ذاته انتهى
فص ادراك الحيواني اما في الظاهر في القوة الظاهرة واما في الباطن ولا ادراك الظاهر وهو الابصار
والسمع والذوق واللمس بالحواس الخمس التي هي المشاعر ويتم ذلك الادراك بالحس المشترك بل لا يتحقق الا به و
الادراك الباطن من الحيوان وهو ادراك المعاني الجزئية والتخيل الذي هو ادراك الشيء مكتنفا باللواحق المادية
بشرط عدم حضور المادة للوهم وحوله اي مع خدمه فان قيل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية كما هو المشهور وادراك
الصور من بين القوى الباطنة مخصوص بالحس المشترك لان المدرك منها اثنان احدهما وهو الوهم للمعاني و
ثانيهما وهو الحس المشترك للصورة كما تقرر عندهم ولا شك ان التخيل ادراك الصورة فيكون للحس المشترك
لا للوهم قلنا ان التخيل لا يصدر عن الحس المشترك لان شان الحس المشترك المشاهدة والاحساس الذي هو ادراك
الظاهري لا غير كما نص عليه الشيخ ره عقيب هذا الكلام وصرح به الشيخ الرئيس ايضا حيث قال ان الروح التي فيها
الحس

الحس المشترك انما ثبت فيها الصورة الماخوذة من خارج منطبعة ما دامت النسبة المذكورة بينها وبين المبصر
محفوظا او قريبة العهد فاذا غاب المبصر انمحت الصورة عنها والصورة اذا كانت في الحس المشترك كانت
محسوسة بالحقيقة حتى اذا انطبع فيها صورة كاذبة في الوجود لحسنها كما يعرض للمبرسمين بل نقول ان
التخيل ناش من القوة الواهمة لكن بمعونة القوة المتخيلة لان الصورة المختزنة في الخيال متى شاءت
الواهمة ادراكها شغلت الى التجويف الاخر بان يصير الدودة مفتوحة ويتصل الروح الحامل للصور
الخيالية بالروح الحامل للقوة الواهمة بتوسط الروح الحامل للقوة المتخيلة فانطبعت الصورة التي
في الخيال في روح القوة الواهمة الا ان ذلك لا يثبت فيها دائما بل ما دام الطريق مفتوحا والروحان
متلاقيين والقوتان متقابلتين فاذا اعرضت القوة المتوهمة عنها بطلت عنها تلك الصورة والوهم
بتوسط القوة المتخيلة يعرضها على النفس وعنده تقف تادي الصور المحسوسة وايضا لا نسلم ان الوهم
لا يدرك الا المعاني الجزئية فان الادراك الباطني وهو التخيل وادراك المعاني كلاهما مستند اليه اما
المعاني فلانه ليس لما سواه من القوى الحسية مدخل في ادراكها بان يدركها اولا ثم يدركها الوهم و
ان كان لبعض من تلك القوى مدخل فيه باعتبار آخر واما التخيل فلانه وان كان لتلك القوى
مدرك في ادراك الصورة بالمعنى الذي ذكر لكن هذا النوع المخصوص من ادراكها وهو التخيل مخصوص
بالوهم بخدمة القوة المتخيلة اياه كما بينا واما حصر ادراك الوهم في المعاني على ما هو المشهور فباعتبار
ان ادراك الوهم من غير توسط قوة ادراكية لا يكون الا المعاني لا ان ادراكه مطلقا لا يكون الا كذلك
فص كل حس من الحواس الظاهرة يتاثر عن المحسوس من كيفية يعني انه يتاثر عن المحسوس الذي هو
الامر الخارجي بهيئة وصورة هي هيئته وكيفيته وذلك التاثر اما بان ينتقش له كيفية هو ظل الكيفية
المحسوسة ومثلها كما في حس البصر او بان يحصل من جنس الكيفية المحسوسة فرد آخر في الحس مثل كيفيته و
مرتبته في الشدة والضعف كالحرارة النارية فان النار اذا لاقت البدن يفيض على البدن بمماسة
النار فرد آخر من الحرارة مثل الحرارة القائمة بالنار في الشدة والضعف وذلك في اللامسة ظاهر ويشبه
ان يكون الحال في الحواس الثلثة الباقية ايضا كذلك على ما يدل عليه متن الكتاب ويحتمل ان يكون الحامل
للكيفية المحسوسة كالطعام والهواء يصل اليها وبمجرد ذلك الوصول من غير ان يحدث فيها كيفية يدرك
ذلك الكيفية القائمة بذلك المحل على ما هي عليه في القوة والضعف وان كان المحسوس وهو الامر الخارجي

قويا باعتبار كيفية خلع فيه صورتها اى جعل صورتها خليفة عنه باقية فى الحس وان زال نفسه عن المحاذاة
او غاب كالبصر اذا حدق الشمس مثلا فيه شبح الشمس فاذا اعرض عن جرم الشمس بقى فيه ذلك الاثر زمانا فان
من بالغ فى النظر الى الشمس يجد من نفسه بعد الاغماض عنها كانه ينظر اليها وكذا اذا بالغ فى النظر الى الخضرة
الشديدة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه هذه الحالة واذا بالغ فى النظر اليها ثم نظر الى لون آخر
لم يره الا خالصا بل مختلطا بالخضرة وربما استولى على غيرة الحدقة فافسدها اى جعلها بحيث لا
يرى شيئا مما يحاذيها من الانوار مثلا او لانغماسها فى الانفعال عن ذلك القوى وكذا السمع اذا عرض
عن الصوت القوى باشره اى صاحب طنين وهو صوت فى الاذن بقيت مدة وكذا حكم الرائحة والطعم
فانهما اذا اوردا على الشام والذائقة وكانا قويين بقى صورتهما فيهما مدة وهذا فى اللمس ظاهر اذ لا
يشترط لبقاء الكيفية الملموسة فى القوة اللامسة ان يكون قوية **فصل** البصر مرآة ينطبع فيها خيال
المبصر وظله ما دام المبصر يحاذيه اى ذلك الجسم المخصوص وهو المرآة فاذا زال عن المحاذاة ولم يكن
قويا انسلخ ذلك الخيال عنها وتعريف البصر بما ذكر تعريف لفظى ولذا لم يتحاش عن ايراد المبصر فى
تعريفه وقد يعرف البصر بانها قوة مرتسمة فى ملتقى عصبتين آتيتين من الدماغ مجوفتين يتيامنان
حتى يلتقيان ويتقاطعان صليبيا يصير تجويفهما واحدا ثم يتباعدان الى العينين فذلك
التجويف الذى هو الملتقى محل القوة الباصرة وهو المسمى بمجمع النور يدرك صورة ما ينطبع فى الرطوبة
الجليدية من اشباح اجسام ذوات الالوان والاضواء فيتادى تلك الصورة الى التجويف ثم منه
الى الحس المشترك السمع جوبة يموج فيها الهواء المنفلت عن متصاكين على شكله يعنى ان الهواء الحامل
للصوت يموج فيها على كيفية الهواء المنفلت عن متصاكين قارع ومقروع متقاومين لذلك او قالع كذلك فان
القرع والقلع كل منهما يموج الهواء الى ان ينفلت من المسافة التى سلكها القارع او القالع الى جنبتيها
واللزوم منه انقياد الهواء المتباعد منه للتشكل والتموج الواقعين هناك فيسمع ويدرك ما يتادى الى السمع
بسبب تموج الهواء وتعريف البصر بالمرآة والسمع بالجوبة لا يخ عن رعاية مجانسة اللمس قوة مرتبة فى عضو معتدل
هو جميع اعصاب جلد البدن ولحمه ولما كان ذلك العضو الذى هو الآلة الطبيعية التى يحس بها واسطة
والواسطة يجب ان يكون عادمة فى ذاتها الكيفية ما يوجد بها ليقع الانفعال عنه فيقع الاحساس اذ
الانفعال لا يكون الا من حيث انه لا يكون الا عند زوال شىء وحصول شىء فيجب ان يكون آلة اللمس ايضا

لكن

لكن وكونها كك لا يخ عن وجهين احدهما انها لا حظ لها من الكيفيات الملموسة اصلا وثانيهما انها لها حظ
منها ولكن لم يبق تلك الكيفيات فيها على صرافتها بل انكسرت سورتها حتى صارت قريبة من الاعتدال
ولما لم يمكن ان يكون آلة اللمس على الوجه الاول لانها مركبة من العناصر فوجب ان يكون خلوها عن الاطراف
بسبب المزاج ليحس بما يخرج عن القدر الذى لها فلذلك قال فى عضو معتدل ليحس بما يحدث فيه من الكيفية
لا بما قام بالآلة الخارجى من الكيفية وتلك الكيفية الحادثة من استحالة البدن لها واشغاله اليها بسبب ملاقى
موثر فيها كالنار ان كانت الكيفية الحادثة فيه حرارة نارية والمشهور ان ادراك اللمس مخصوص بالكيفيات
الملموسة المشهورة لكن الشيخ صرح بان تفرق الاتصال ايضا من مدركات اللمس فانه قال كما ان الحيوان مكون با
لامتزاج الذى للعناصر كذلك هو ايضا متكون بالتركيب وكذلك الصحة والمرض فان منهما ما ينسب الى المزاج ومنهما ما
ينسب الى التركيب والهيئة وكما ان من فساد المزاج منه ما هو مفسد كذلك من فساد التركيب منه ما هو مهلك وكما
ان اللمس حس ينفى ما يفسد المزاج كذلك هو حس ينفى به ما يفسد التركيب فيدرك باللمس تفرق الاتصال وعرف
اللمس بانها قوة مرتبة فى اعصاب جلد البدن كله ولحمه يدرك بها ما يماسه ويؤثر فيه بالمضادة المحيلة
للمزاج او المحيلة لهيئة التركيب وانما رتبت قوة اللمس فى جميع جلد البدن دون ان يختص بعضو مخصوص كما
هو حال ساير القوى لان ورود المفسدات عليه من جميع الجهات ممكن فوجب ان يجعل جميع جلده حساسا
ليحفظ عنها ولا يتادى اليه الفساد سريعا وان كانت فى جلد باطن الكف اقوى خصوصا فى جلد الاصابع
وفى جلد انملة السبابة وكذلك حال الشم والذوق يعنى ان الشم قوة مودعة فى الزائدتين النابتتين من
مقدم الدماغ يحس بما يحدث فيهما من الرائحة بسبب ملاقى موثر هو وصول الهواء المتكيف بالرائحة و
الذوق قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان يحس بما يحدث فيه من الطعم بسبب ملاقى موثر هو
ذو الطعم ويتادى الطعم بواسطة الرطوبة اللعابية الى الذائقة اما بان يتكيف هذه الرطوبة بالطعم
بسبب المجاورة فيغوص وحدها فيكون المحسوس كيفيتها واما بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذى الطعم
ثم يغوص هذه الرطوبة معها فى جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس ح هو كيفية ذى الطعم **فصل** ان
وراء المشاعر الظاهرة شركا للنفس الناطقة وحبايل لاصطياد ما تقتنصه الحس من الصورة اى لاصطياد
ما يحصل فى الحس اما بالذات كالصور او بالتبع كالمعانى فان حصولها فيه حصول موضوعاتها فيه وذلك
اما بادراك الصور او بادراك المعانى او بحفظها او بالتصرف فيها والاستدلال انا نجد من انفسنا هذه الامور

فمحال ان يكون لها مبدا ولا يمكن ان يكون مبداها النفس الناطقة الانسانية لاستحالة انطباع الماديات فيها فتعين
ان يكون لكل فعل من هذه الافعال قوة جسمانية هي مبدا له اذ الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فتكون
القوى الباطنة خمسا واعترض عليه بانه يجوز ان يكون قوة واحدة او قوتين مثلا لهما اعتبارات مختلفة
وجهات بحسبها يصدر عنها تلك الافعال فلا يكون خمسا ويمكن ان يجاب عنه بان ليس المراد من قولهم
ان القوى الباطنة خمس انها امور متغايرة بالذات ليرد عليه ما ذكر بل اعم من ان يكون متغايرة بالذات
او بالاعتبار لكن تعيين محالها يدل على انها متغايرة بالذات ومن ذلك قوة يسمى مصورة ويسمى خيالا
ومتخيلة ايضا وقد رتبت في مقدم الدماغ في تجويفه الاخر قالوا ان للدماغ بطونا ثلثة اعظمها البطن
الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن الموخر على شكل الدودة ومقدم
البطن الاول محل الحس المشترك وموخره محل الخيال والقوة المتخيلة في مقدم الدود والواهمة في
موخرها والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس في موخره شي من هذه القوى اذ لا حارس هناك من
الحواس فيكثر مصادماته المودية الى الاختلال والدليل على اختصاص هذه القوى بتلك المحال انه
اذا وقع آفة بواحد منها اختل القوة المنسوبة اليها والقوة المصورة هي التي يستثبت صور المحسوسات
اي يحفظها بعد زوالها عن مسامتة الحواس كما في القوة الباصرة اولا فانها كما في ساير الحواس فزوالها
عن الحس ويبقى فيها والمشاهدة الباطنة يدل على وجودها فانا اذا راجعنا الى وجداننا علمنا انا بعد
زوال صور المحسوسات عن قوانا الحساسة يمكن لنا ان نطالع تلك الصور فلولا بقاؤها مخزونة مجتمعة في
قوة من القوى الجسمانية لم يمكن مطالعتها وتخيلها لنا وانما لم يتعرض ههنا للحس المشترك مع ان المناسب
تقديمه على المصورة كما لا يخفى لان ادراك الحس المشترك بعينه هو ادراك المشاعر الظاهرة فكانه ذكر في
القوى الظاهرة وبعده القوة المصورة فابتدا بها وايضا القوة المصورة في حكم القوى الظاهرة من
حيث ان الوارد منها على الحس المشترك كالوارد من القوى الظاهرة عليه بلا تفرقة كما سيجي فذكرها متصلا
بالقوى الظاهرة وعقبها بالوهم لان له استيلاء وسلطنة على باقي القوى كما سبق ومن القوى
الباطنة قوة يسمى وهما وهي التي يدرك من المحسوس ما لا يحس من المعاني الجزئية سواء لم يمكن ان يكون محسوسة
او امكن ولكن لم يحس وقت الحكم اما التي لا يمكن ان يكون محسوسة فمثل العداوة والرداءة المنافرة التي
يدركها الشاة في صورة الذئب والموافقة التي يدركها من صاحبها وبالجملة المعنى الذي ينفرها عن الذئب

والمعنى

والمعنى الذي يونسها بصاحبها وهذه امور يدركها النفس الحيوانية ولا يمكن ان يدركها الحس لان ما يدركه لا يكون
الا صورة موجودة في الخارج وهي ليس كذلك فاذن لا بد من قوة اخرى هي الوهم والى ما ذكرنا اشار بقوله مثل
القوة التي في الشاة اذا تشبح صورة الذئب في حاسة الشاة فتشبحت عداوته ورداءته فيها اذ كانت الحاسة لا
يدرك ذلك واما التي يمكن ان يكون محسوسة لكنها غير محسوسة حال الحكم كما اذا راينا اصفر فنحكم بانه
حلو وليست هذه الحلاوة مما يدرك بالحس في هذه الوقت بل بقوة اخرى هي المسماة بالوهم ومنها قوة
يسمى حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثبات الصور والتصور بها مستعيدة
اياها اذا عدمت وذلك اذا قبل الوهم بقوة المتخيلة فجعل يستعرض واحدا واحدا من الصور الموجودة
في الخيال فاذا عرض له الصورة التي يدرك منها المعنى الذي بطل لاح له المعنى كما لاح من خارج واستثبت
القوة الحافظة في نفسها كما كانت وهي خزانة ما يدركها الوهم من المعاني وحافظها كما ان المصورة
خزانة ما يدركه الحس من الصورة وحافظها والحكم في وجود القوة الحافظة انه لو لم يتحقق لاختل نظام
العالم فانا اذا ابصرنا مثلا شيئا ثانيا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التميز بين النافع والضار
والصديق والعدو فلم يعلم كيفية السلوك معه من الاجتناب والاجتذاب ومنها قوة يسمى مفكرة وهي
التي تتسلط على الودايع في خزانتي المصورة والحافظة فتخلط بعضها ببعض يعني انه قد تركب الصورة
بالصورة كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص وقد تركب المعنى بالمعنى كما في
قولك ما له هذه العداوة له هذه النفرة وقد تركب الصورة بالمعنى كما في قولك هذا اللون ليس هذا الطعم
واما تفصل المعنى عن المعنى ففي نحو قولك العداوة ليست هي الصداقة واما تفصيل الصورة عن المعنى
ففي مثل قولك مثلا هذا الطعم ليس الصداقة وقد يقال تركب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي
جناحين وتفصل الصورة عن الصورة كما في تخيل انسان بلا راس وتركب المعنى بالصورة كما في توهم
صداقة جزئية لزيد وتفصيلها عنها كما في سلب صداقة جزئية عن عمرو وعلى هذا القياس والاستدلال على ان
كل فرد من جنسي التركيب والتفصيل صادر عنها بلا اختصاص لها بنوع دون نوع وبفرد دون فرد
وانما يسمى مفكرة اذا استعملها روح الانسان والعقل بان يكون معينا للعقل على التركيب والتفصيل
الذي في العقليات الصرفة فان استعملها الوهم سميت متخيلة بان يتصرف الوهم بواسطتها في المدركات
ويتم بذلك التصرف ادراكها **نص** الحس الظاهر لا يدرك الصرف في المعنى وهو المجرد عن العوارض الغريبة

وتفصل بعضها عن بعض صح

واللواحق المادية بل الحس يدرك المعنى خلطا مختلطا بتلك اللواحق ولا يستثبت اي الحس لا يحفظ ذلك المعنى
بعد زوال المحسوس عن المحاذاة او الملاقاة بل انسلخ عنها اذا لم يكن قويا اما ان الحس لا يدرك المعاني
المجردة بل المخلوطة فنبه عليه بقوله فان الحس لا يدرك زيدا من حيث هو صرف انسان اي من حيث هو انسان
محض خالص عن الزوايد والعوارض والا لم يدرك زيدا وليس كذلك بل ادرك انسانا له زيادة احوال من
كم وكيف واين ووضع وغير ذلك من المعاني والاعتبارات وجميع هذه الاحوال امور غريبة عن طبيعة
الانسان عارضة لها ولو كانت تلك الاحوال داخلة في حقيقة الانسانية لشارك فيها الناس كلهم لانهم
مشتركون في الحقيقة الانسانية والمفروض انها داخلة فيها فيلزم مشاركتهم فيها وليس كذلك كما لا يخفى وظاهر
هذا البيان انما يجري في حس البصر وهو كما تردون ما عداه من الحواس ويمكن ان يقال ان مدركات تلك
الحواس لا يمكن الا ان يكون جزئية متعلقة بمواد مخصوصة وجزئيتها وتعلقها بتلك المواد لا يكون الا من
جانب المواد فادراكها لا يكون الا للمعاني المختلطة باللواحق المادية واما ان الحس لا يحفظ المعنى فنبه
عليه بقوله والحس مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة اذا فارق المحسوس لانه لا ينزع عن المادة نزعا محكما
بل يحتاج الى وجود المادة على نسبة مخصوصة في ان يكون الصورة موجودة لها فلا يدرك الصورة
الا في المادة ولا مع علايق المادة التي هي الاحوال المذكورة **فصل** الوهم والحس الباطن لا يدرك
المعنى صرفا بل خلطا ولكنه يستثبت اي يحفظ بالقوة الحافظة ان كان المدرك هو المعنى وبالقوة
المصورة ان كان المدرك هو الصورة فان قيل فعلى هذا يكون الحس الظاهر ايضا مستثبتا لما ادركه
لان الخيال يضبط ما يدركه من الصورة وقد سبق ان الحس لا يستثبت الصورة قلنا الحس الباطن اذا ادرك
شيا وغاب عنه وصار مخزونا عند حافظته فاذا رجع الى هذا الشيء حصل له نحو من الادراك الذي كان له
قبل الاستثبات وهذا المعنى بالاستثبات بخلاف الحس الظاهر فانه اذا ادرك شيا وغاب عنه لا يمكنه
ان يدرك هذا الشيء ادراكا حال الغيبوبة كما كان له قبلها فلا يكون للحس الظاهر قوة حافظة بل الحس
الباطن يحفظ ما ادركه بعد زوال المحسوس اما ان الوهم يدرك المعنى المخلوط فلانه ينال المعاني التي
هي مادية والمعاني التي هي غير مادية وان عرض لها ان يكون في مادة مثل الخير والشر والموافق والمخالف
وما اشبه ذلك فانها امور غير مادية لانها لو كانت مادية لما حصل خير وشر وموافق ومخالف الا عارضا للمادة
وقد يعقل ذلك بل يوجد فالوهم قد يدرك امورا غير مادية وقد يدرك امورا مادية ومع ذلك لا يجردها

عن لواحق المادة لانه ياخذها جزئية وبحسب مادة مادة ومتعلقة بصورة محسوسة بحيث لو قدر عدم صورة
الذئب مثلا لم يتصور ادراك عداوته للشاة مكنوفة بلواحق المادة ولمشاركة الخيال فيما يكون ذلك
المعنى محفوظا فان زال المحسوس الذي هو ماخذ اثر اعم واما الحس الباطن فلانه يدرك الصور ويجردها
عن المادة تجريدا اشد من تجريد الحس الظاهر لانه ياخذها عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها فيه
الى وجود مادتها لان المادة وان غابت وبطلت فان الصورة يكون ثابتة الوجود في الخيال فقد
جردها عن المادة تجريدا تاما ولكن لم يجردها عن لواحق المادة لان الصور المتخيلة على حسب الصور المحسوسة
وعلى تقدير ما وتكييف ما ووضع ما فان الانسان المتخيل كواحد من الناس والى ما ذكرنا اشار بقوله فان الوهم
والتخيل ايضا يعني القوة التي بها التخيل الذي هو الادراك الباطني وقد اشرنا الى تعينهما لا يحضران
في الباطن صورة انسانية صرفة بل على نحو ما يحس من خارج هذا الكلام على سبيل التمثيل والمقصود
انهما لا يدركان الامور المجردة عن اللواحق الغريبة فان كان المدرك جسما فصورته مخلوطة بزوايد
وغواش من كم وكيف واين ووضع وان كان غير ذلك كالاعراض فصورته محفوفة بغواش اخر
غير ما ذكر كما سبق اليه اشارة فاذا حاول ان يتمثل فيه الانسانية من حيث هي انسانية بلا زيادة
اخرى لم يمكنه ذلك لان حصول الانسانية المحضة فيه انما يمكن اذا امكنه ان يجردها تجريدا تاما عن المادة
وعلايقها وهي لا يجردها عنه عنها بل انما يمكنه استثبات الصورة الانسانية المخلوطة الماخوذة عن
الحس وان فارق المحسوس ظاهر هذا الكلام ان الوهم يدرك الصور ايضا وقد سبق ان الوهم هو القوة
التي يدرك من المحسوس ما لا يحس فنقول ان للواهم نوع اختصاص بمحل مخصوص وآلة معينة هو مؤخر
التجويف الاوسط بها يدرك المعاني فقط وما سبق بناء عليه وعموم تعلق بجميع المحال والالات
الباطنة بها يتوسط بجميع المدركات باطنة صورا كانت او معاني لا الشيخ الرئيس الوهم سلطان القوى
الجسمانية والدماغ كله آلة كما ان العقل سلطان القوى الروحانية يعني ان مبدا جميع الافعال الباطنة
هو الوهم ولذلك جعل رئيسا حاكما على القوى الحيوانية كما ان مبدا جميع الافعال مطلقا هو الروح
الانساني **فصل** الروح الانسانية هي التي يمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته منفوضا عنه
اللواحق الغريبة ماخوذا من حيث يشترك فيه الكثرة وذلك لانا لا نشك في انا نتصور المعقولات الصرفة
المجردة عن اللواحق المادية من الكم والكيف وغيرهما فتلك المعقولات حال كونها في العقل لم يكن بحيث

يمكن ان يقع اليها اشارة حسية او تجزا او انقسام او نحو ذلك فاهو من لوازم المادة فاستحال حصولها
في جسم او جسماني فتعين ان يكون في مجرد هو الروح الانساني فيكون متمكنا من ادراك المعنى مجردا عن اللواحق
المادية وايضا نقول ان الماهيات التي يصح ان يقال على كثيرين معلومة لنا قطعا فالقوة المدركة لها
اما العقل او القوة الجسمانية اتفاقا فاذا لم يصح ادراكها للقوى الجسمانية كما ذكر فتعين ان يكون ادراكها
للعقل وذلك الادراك لقوة لها يسمى العقل النظري وهي حالة للعقل بها يستفيد العلوم من المبادي العالية
وهذه الروح كمراة وهذا العقل النظري كصقالتها وهذه المعقولات يرتسم فيها من الفيض الالهي
كما يرتسم الاشباح في المرايا الصقيلة وذلك بشرطين احدهما انها يكون باقية على صقالتها واليه
اشار بقوله اذا لم تفسد صقالتها بطبع وثانيهما انه لا يكون هناك حجاب ولا مانع يمنع الارتسام
واشار بقوله ولم يعرض بجهة اي في جهة من محاذيات صقالتها عن التوجه الى الجانب الاعلى مانع هو
شغلها عنها من الشهوة والغضب والحس والتخيل فقوله عن الجانب الاعلى متعلق بقوله شغل فاذا اعرضت
عن هذه وتوجهت تلقاء عالم الامر لحظت الملكوت الاعلى وهو عالم المجردات ذاتا وفعلا
واتصلت باللذة العليا هي تصورات حقايقها والتصديقات اليقينية العظيمة باحوالها اذ المانع
عن وجدان تلك الكمالات هو انغماسها في تلك العلائق الردية والعوائق البدنية فاذا انفصلت
عنها اتصلت بها لان جوهر النفس وحقيقتها من عالم الملكوت وكونها في هذا العالم وربطها
لعارض هو استكمالها به فاذا ارتفع الموانع تفيض عليها ما يناسب ويليق استعدادها الخاص من
الكمالات اذ لا بخل ولا حجاب هناك **فصل** لما بين احوال النفوس الناطقة الانسانية مطلقا
على سبيل العموم اراد ان يبين احوال بعض اصنافها فقال الروح القدسية لا يشغلها في كل الاوقات
جهة تحت وهي التعلق بالسفليات وملاقات الحواس عن جهة فوق وهي الارتباط بالعلويات
والمعقولات الصرفة وذلك لشدة صقالتها وصفائها بحسب خصوصيات الاوقات والاحوال
ويحتمل ان يقال انه لا يشغلها مطلقا في وقت من الاوقات بل هي في جميع الاوقات بحيث يحاذيها
ويقابلها الجهتان ولا يحتجب بواحد منهما عن الاخرى وذلك لفرط قوتها وتناهيها في الصقالة
والصفاء كما انا نسمع ونرى في حالة واحدة ولا يكون السمع مانعا عن الروية ولا الروية مانعا عنه
بالكلية انه لا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن فان شان اكثر النفوس الانسانية اذا اشتغلت بالامور

الخارجيه

الخارجية باستعمال الحواس الظاهرة فيها انها تغفل عن استعمال القوى الباطنة فانها اذا كانت تامة
الاصغاء الى المحسوسات الخارجية لا يقدر على استعمال قواها الباطنة بخلاف النفوس القدسية فانها
لقوتها لا يمنع اعمال بعض قواها عن اعمال الاخرى وانه قد يتعدى تاثيرها اي قد يتجاوز تاثير
النفوس القوية بخصوصيتها عن بدنها الى اجسام العالم وما فيه ويكون تلك النفوس كانها نفس
لجميع تلك الاجسام وما فيه وكما يؤثر في بدنها كذلك يؤثر ايضا في تلك الاجسام كما اثر بالارسال
ويقبل المعقولات من الروح الملكي فانها يستفيض العلوم كلها من الفياض بلا واسطة فكر ونظر
سواء تمثل لها الملك او لم يتمثل وبلا تعليم من الناس فانه لما كملت صقالتها ينعكس عليها ما في المبادي
العالية من العلوم والادراكات بلا مدخلية واحد من الناس **فصل** الارواح العامية الضعيفة
اذا مالت الى الباطن غابت عن الظاهر لان الروح الانسانية المتعلقة ببدن واحد واحدة وان تلك
القوى كلها خوادم لتلك النفس الواحدة وان اشتغال النفس الضعيفة ببعض هذه القوى يصرفها
عن استعمال الاخر فاذا اشتغلت بالباطن غابت عن الامور الخارجية المحسوسة فلا يستثبت جميعها
من الاستثبات وكذلك اشتغالها بالظاهر كما اشار اليه بقوله واذا مالت الى الظاهر غابت عن
الباطن واذا ركنت من بين الحس الظاهر الى المشعر هو حس اخر منه كونا تاما غابت عن الاخر الركون عنه
وضعف اعمالها اياه واذا انجذبت من الحس الباطن الى قوة منه غابت عن قوة اخرى فلذلك اي
فلاجل عدم اقتدار الارواح الضعيفة على مراعات الجهتين واستعمال القوتين البصر اي ادراك
القوة الباصرة يختل اي ينقص بالسمع باعمالها القوة السامعة والخوف يشغل عن الشهوة يعني
ان الخوف يمنع النفس عن الالتفات الى مقتضى القوة الشهوانية وارتكاب ما يقتضيه وكذلك الشهوة تشغل
عن الغضب والفكر الذي هو الترتيب المخصوص لاستعلام ما ليس بمعلوم يصد عن الذكر الذي هو ملاحظة
المعنى المحفوظ بعد الذهول عنه ويمكن ان يراد بالذكر الذكر اللساني وكذلك التذكر يصرف النفس عن الفكر
والروح القدسية لا يشغلها شان عن شان ليس هذا ما تقدم بعينه لان ما تقدم هو انه لا يشغلها
جهة التحت عن جهة الفوق وهذا اعم كما لا يخفى **فصل** في الحد المشترك وهو التجويف الاول من
البطن الاول من البطون الثلثة للدماغ واشتراكه بين الباطن والظاهر انه لانه مورد الصور المحسوسة
الواردة عليه من الخارج الذي هو الظاهر ومنتهى اليه الاحساس كما انه هو مورد الصور الواردة عليه

من الداخل الذي هو الباطن واثما لانه منبت لبعض اعصاب الحواس الظاهرة كما انه محل الحس المشترك الذي هو
القوة الباطنة وفي بعض النسخ الحس المشترك بين الباطن والظاهر وهو ظاهر قوة هي مجمع تادية الحواس اي مجمع
الصور المتادية من طرق الحواس فان الروح المصبوب في الدماغ كراس عين تشعب منه خمس انهار وهي اعصاب
الحواس الخمس والماء الجاري فيها وهو الروح الحساس واذا انطبع فيها مثل المحسوسات اشتغل منها الى الارواح
المصبوبة في مبادي تلك الاعصاب اعني الدماغ والنخاع واتصلت بالروح المصبوب في البطن المقدم الذي
هو آلة الحس المشترك والخيال فيدركها وعندها بالحقيقة الاحساس لان النائم وكذا جماعة من المرضى وغيرهم
يدركون عند تعطل حواسهم بالنوم وتغلبه المرض او نحو ذلك صورا لا تحقق لها في الخارج ولا يحسها الحاضرون
في مجلسهم ولما كان ادراكها كادراك ما يرتسم من الخارج بلا فرق عند المدرك شهد ذلك على ان الاحساس
انما هو بالحس المشترك ويرد عليه انه يجوز ان يكون تعطل الحس الظاهر مثلا شرطا لادراك الحس المشترك المجرد
الظاهرة فادام لم يتعطل او لم يعرض لها عارض ادرك المحسوسات الظاهرة من غير مدخلية الحس المشترك ويمكن
ان يدفع هذا بان المؤيدين بالقوة القدسية عند اليقظة وسلامة ابدانهم عن الآفة والمرض يحسون
ما لا يحسه الحاضر من عندهم فلا يكون تعطل الحواس وعدم الآفة شرطا لادراك الحس المشترك وعندها
يرتسم صور المتحركات بالعجلة كالشعلة الجوالة وقطرة المطر فيبقى الصورة محفوظة فيها وان زالت عن
المحاذاة حتى يحس كخط مستقيم او كخط مستدير من غير ان يكون كذلك هذا هو الخاصة الثالثة للحس المشترك
وتقريرها ان الموجود في الخارج كنقطة اذا تحركت بالعجلة فنراها كخط مستقيم او مستدير ورؤية
النقطة كالخط لا شك انها لاتصال الارتسام في حس بان يكون صورتها لم تنمح في ذلك الحس حال وقوعها
في حد من حدود المسافة ثم تزول عن ذلك الحد ووقع في حد آخر قبل ان ينمحي صورتها عن ذلك الحس فادركها
كائنة في الحد الذي كان فيه وكائنة في الحد الذي صار اليه فاتصلت صورتها كائنة في هذا الحد بصورتها
كائنة في حد آخر فيراها امتدادا مستقيما او مستديرا واتصال تلك الارتسامات ليس في حس البصر لان
كل ارتسام للنقطة فيه بحسب مقابلتها في حد من حدود المسافة حتى اذا زالت عن تلك المقابلة زال
الارتسام فلا اتصال للارتسام في البصر فتعين ان يكون في قوة اخرى وهي الحس المشترك وفيه نظر اذ لا نم
ان ارتسام النقطة فيه بحسب مقابلتها في حد من حدود المسافة حتى اذا زالت عنها زال الارتسام لجواز
ان يكون النقطة زائلة عن المقابلة ولا يزول ارتسامها عن البصر كما ذكرتم في الحس المشترك بعينه لا يقال

هذا

هذا من دليل ان الحس المشترك قوة اذا انطبع فيها مثل المحسوسات كانت مشاهدة الا ان ذلك لا يطول ثباته فيها
فما دام مبدأ ذلك الانطباع متحققا وهو كون النقطة متحركة مثلا كان تلك الصورة ثابتة فيها فاذا
انتفى ذلك المبدأ انتفى ذلك المنطبع هوية فيها كما هو حال سائر المشاهدات واشتغل من المشاهدة الى
التخيل والخاصة الرابعة للقوة التي هي الحس المشترك ان هذه القوة ايضا مكان ومحل لتقرر الصور الباطنة
فيها على وجه المشاهدة عند النوم فان المدركات المشاهدة بالحقيقة هو ما يتصور ويحصل صورته
فيها كما بينا آنفا سواء ورد عليها من خارج من قبل الحواس الظاهرة او صدر اليها من داخل من
طريق الحس الباطن فما تصور فيها حصل مشاهدا اذ لا مدخل لاختلاف النسبة بالخارج والداخل
فان امتنعها الحس الظاهر تفصيل وبيان لورود الصور عليها من الخارج يعني ان الحس الظاهر اذا
استخدمها وشغلها بالورود مدركاتها عليها تعطلت عن الباطن لما سبق من ان القوة العامية اذا
ركنت الى امر غابت عن الآخر واذا عطلها الظاهر بان لم يرد عليها منه ولم يستعمل النفس القوة المتخيلة
فيما لها فيه غرض صحيح كما يكون عند الامراض التي يضعف وتشغل النفس عن الفكر تمكن منها اي من ايراد
الصور على هذه القوة الباطن وهو القوة المتخيلة بعوض الخيال او الخيال نفسه لانه لا شك ان الصور
الباطنة مخزونة محفوظة في الخيال فايراد هذه الصور على الحس المشترك اما من نفس الخيال او من القوة المتخيلة
بتوسط الخيال لان محل تصرف القوة المتخيلة بالتحليل والتركيب لا يكون الا الصور المخزونة في الخيال
الذي لا يهدأ اي لا يسكن عن فعله الخاص حين ارتفاع الموانع واذا حصل في المصورة صورة امام
التخيل والفكر او شيء من التشكلات السماوية او غيرها ولم يمنع القوة الباطنة مانع عن خاص فعلها
فتقوى وتقبل على المصورة وتستعملها او المصورة نفسها يتوجه اليها فينتقش اي الباطن فيها
اي في القوة التي هي الحس المشترك مثل ما يحصل في الباطن وهو الصور التي كانت مخزونة في القوة المصورة
حتى يصير مشاهدة ترى كانها موجودة خارجا كما في النوم وبعض الامراض ولربما جذب الباطن جاذ
عطف على جملة يمكن منها الباطن جردها جدا اي قوي وبالغ في شغله فاشتدت حركة الباطن
اشتدادا وانجذب نحوه انجذابا قويا يستولي ذلك الحركة التي هي كناية عن الانجذاب لسلطانه اي
لسلطان الاشتداد وهو ترقي لا يخلو من وجهين اما ان يعزل العقل حركة اي يزيل شره الحركة وقوتها
وبغتا عليا نه اي بكسر سورته وان يحجز غيره اي عن التعديل فيغرب العقل ويغيب عن جواره وتجليه بطبعه

فان نفوس العقول عجز ومن الخيال تسلط قوى في الخيال قوة مباشرتها اى حالة بها يجعل الصور متمثلة في هذه المرآة
التي هي الحس المشترك فيتصور فيها الصورة المتخيلة فتصير مشاهدة محسوسة كما نعرض هذه الحالة لمن يغلب على باطنه استشعار
امر او تمكن خوف فيسمع اصواتا ويبصر اشباحا وهذه يكون في اليقظة وهذا التسلط ربما قوى على الباطن وقصر
بالظاهر بمعنى ان القوة المتخيلة قد يكون في بعض الناس شديدة جدا غالبة بحيث لا يستولى عليها الحواس الظاهرة
ويكون لنفوسهم ايضا قوة فيكون لذلك البعض في اليقظة ما يكون لغيرهم في النوم فلاح فيرى في الباطن وهو
الحس المشترك شيء من ادراكات الملكوت الاعلى كاحوال الامور الآتية فاخبر بالغيب وهؤلاء الذين يكون القوة المتخيلة
فيهم موفرة قد يتفق لهم ان يغيبوا آخر الامر عن المحسوسات ويصيبهم كالاغماء ومن لا يتفق لهم ذلك وقد يرون الشيء
بحاله وقد يتخيل لهم مثاله بالسبب الذي يتخيل للنائم مثال ما يراه وقد يتخيل لهم شبح ويتخيلون ان ما يدركونه
خطاب من ذلك الشبح بالفاظ مسموعة يحفظ ويتلى فهذه الحالات لا يجرى عليهم في اليقظة كالوحى النوم
عند هدو الحواس وسكون المشاعر بعد ان كان نفوسهم متصلة بالملكوت مستعدة لان يفيض عليها ما ارتسم
فيها فيرى الاحلام فربما ضبطت القوة الحافظة الرؤيا بحالها بان يستثبت النفس صورة ما رأته حق
الاستثبات وتمكنت في الحافظة تمكنا جيدا على وجهها وصورتها فلم يحتج الى عبارة ومن الفرع الى الاصل
اذ لم يتحقق الفرع ح واعلم ان العلوم الحاصلة للملكوت الاعلى كليات والفائض على النفس منها ايضا
كلى كما تقرر عندهم وما يفيض عن النفس من تلك العلوم على القوة الباطنة جزئى وهو قد يكون مشاهدا
في النوم وقد يكون في اليقظة كما اشير اليه والرؤيا التي لا يحتاج الى التعبير هى ما كان الكلى الفائض على النفس
من الملكوت منحصرا في الخارج في الجزئي الحاصل في الحس المشترك فالفائض على النفس كالشخص الانساني
الفاضل المليح الاحمر المتوطن في بلدة كذا المتكلم يوم كذا وهكذا حتى ينحصر في شخص وهو زيد مثلا
وهو الفائض على الحس المشترك لكن الفائض على النفس لا يكون مفصلا قال الشيخ في تعليقاته النفس اذا
طالعت شيئا من الملكوت فانها لا محالة يكون مجردة عن مستصحبة بقوة خيالية او وهمية او غيرهما ويفيض
عليها العقل الفعال ذلك المعنى كليا غير مفصل ولا منتظم دفعة واحدة ثم يفيض عن النفس الى القوة
الخيالية مفصلا منتظما بعبارة مسموعة ويحتمل في هذا القسم من الرؤيا ان يكون الفائض على القوة الباطنة
وهو الصورة الجزئية ابتداء يفيض من العقل الفعال عليها لا بتوسط فيضان صورته الكلية على النفس
فان قلت يجوز ان يكون الفائض على النفس من المبادى العالية امرا مناسبا مخصوصا بما فيها من الصفة

والمثل

والمثل وغيرهما من النسب فيحتاج الى عبارة كما في محاكات القوة المتخيلة لما فاض على النفس قلنا ان المراد
انه اذا لاح عليها شيء من مدركات الملكوت وضبطت القوة الحافظة الرؤيا بحالها وما لاح عليها من تهيئها
على وجهها فظاهر انها على ذلك التقدير لا يحتاج الى العبارة لكن يحتمل هاهنا شيء وهو ان صور الملك قد يحصل
في النفس مجردة ثم يتمثل في القوة الخيالية مقترنة بلواحق مادية كما سيصرح به بعد ذلك حيث قال فكون
الملك والوحى يتأدى الى قواه المدركة من وجهين ولا شك ان هذه الصور من مدركات الملكوت الاعلى
وقد ضبطها الحافظ مع انها تحتاج الى التعبير وربما اشتغلت القوة المتخيلة بحكاية التشبيه عن الحكى
نفسه الى امور تجانسه لان النفس لم يستثبته على ما ينبغى والقوة المتخيلة يوازى كل مفرد من المرئي
بخيال مفرد او مركب وكل مركب من المرئي بخيال مفرد او مركب فلا تزال يحاكى عما يرى هناك محاكاة
مخصوصة وينتقل منها الى مثلها او ضدها او شيء آخر يناسبها ادنى مناسبة لا تبالى اى شيء ما هى
وكيف هى وكان استثبات النفس في ذاتها لما يراها اضعف من استثبات المصورة والذاكرة لما
يورده التخيل فلم يثبت في الذاكرة ما رآه النفس وثبت فيها ما حوكى به فيحتاج الى التعبير الذى هو
استخراج الفرع من الاصل وقد يرى الانسان تعبير رؤياه في الرؤيا وذلك لانه لما اشتغل القوة
المتخيلة من الاصل الى الفرع لمناسبة كذلك يمكن لها ان ينتقل من الفرع الى الاصل واكثر من يتفق له ذلك
هو من كانت همته مشغولة بما رأى فاذا نام بقى الشغل به بحاله فاخذت القوة المتخيلة محاكاته بعكس
ما حاكت والتعبير هو حدس من المعبر يستخرج به الاصل عن الفرع الظان الحدس المذكور في تفسير التعبير
ليس نفس التعبير بل هو منشاؤه فتفسير التعبير به لا يخلو عن مساهلة وقد عبر الشيخ العربي التعبير بالجواز من
صورة ما رآه الى امر آخر قال الشيخ في الشفاء ان معاني جميع هذه الامور الكائنة في العالم مما سلف
وما حضر ومما يريد ان يكون موجودة في علم البارى تعالى والملائكة العقلية من جهة وموجودة في
انفس الملائكة السماوية من جهة وستتضح لك البيان في موضع آخر وان الانفس البشرية اشد مناسبة
لتلك الجواهر الملكية من الاجسام المحسوسة وليس هناك احتجاب ولا بخل انما الحجاب للقوابل اما
لانغمارها في الاجسام او لتدنسها بالامور الجاذبة الى الجهة السافلة واذا وقع لها ادنى فراغ
من هذه الافعال حصل لها مطالعة لما ثم فيكون اولى ما يستثبته ما يتصل بذلك الانسان او
بذويه او ببلده او باقليمه فلذلك اكثر الاحلام الذى يذكر يختص بالانسان الذي حلم بها او بمن يليه

ومن كانت همته المعقولات لاحت له ومن كانت همته مصالح الناس رآها وعلى هذا القياس وليست الاحلام
كلها صادقة او بحيث يجب ان يشتغل بها فان القوة المتخيلة ليست كل محاكاتها انما يكون لما انفتق على
النفس من الملكوت بل اكثر ما يكون منها ذلك انما يكون اذا كانت هذه القوة قد سكنت عن محاكاة
امور هي اقرب اليها والامور التي هي اقرب اليها منها طبيعية ومنها ارادية فالطبيعية هي التي تكون بما زخبر
قوى لاخلاط الروح التي تبطها القوة المصورة والمتخيلة فانها اول شي بما يحكيها او يشتغل بها او قد
يحكي ايضا الالم ما يكون في البدن واعراضا فيه مثل ما يكون عندما تحركت القوة الدافعة الى المني الى
الدفع فان المحتلم يحكي صورا من شان النفس ان تميل الى مجامعتها ومن كان برجوع حكي له ماكولات
ومن كان به حاجة الى دفع فضل حكي له موضع ذلك ومن عرض لعضو منه ان سخن او برد بسبب حر او برد حكي
له ان ذلك العضو منه موضع في نار او ماء بارد واما الارادية فان يكون في همة النفس وقت اليقظة
شي تصرف النفس الى تامله وتدبره واذا نام اخذت المتخيلة تحكي ذلك الشي وما هو من جنس ذلك
الشي وهذا هو من بقايا الفكر التي تكون في اليقظة وهذه كلها اضغاث احلام وقد يكون ايضا من
تاثيرات الاجرام السماوية فانها قد يوقع بحسب مناسباتها ومناسبات نفوسها صورا في التخيل
بحسب الاستعداد وليست عن شي من عالم الغيب واما الذي يحتاج ان يعبر ويتاول فهو ما لم ينسب
الى شي من هذه الجملة فيعلم انه قد وقع من سبب خارج وان له دلالة ما فلذلك لا يصح في الاكثر رؤيا
الشاعر والكذاب والشرير والسكران والمريض والمغموم ومن غلب عليه سوء مزاج او فكر ولذلك ايضا
انما يصح من الرويا في اكثر الامر ما كان في وقت السحر لان الخواطر كلها تكون في هذا الوقت ساكنة وحركات
الاشباح تكون قد هدات واذا كانت القوة المتخيلة في حال النوم في مثل هذا الوقت غير مشغولة
بالبدن ولا معطوعة عن الحافظة والمصورة بل متمكنة منهما فبالحري ان يجيد منها النفس في ذلك
لانها يحتاج لا محالة فيما يرد عليها من ذلك ان يرتسم صورته في هذه القوى ارتساما صالحا اما
هي نفسها او محاكياتها ويجب ان يعلم ان اصح الناس احلاما اعدلهم امزجة فان اليابس المزاج وان
كان يحفظ جيدا فانه لا يقبل جيدا والرطب المزاج وان كان يقبل سريعا فانه يترك سريعا فكانه
لم يقبل ولا يحفظ والحار المزاج متشوش الحركات والبارد المزاج بليد واصحهم من اعتاد الصدق
فان عادة الكذب والافكار الفاسدة ان يجعل الخيال ردي الحركات غير مطاوع لتسديد النطق بل يكون

حاله حال خيال من فسد مزاجه **فصل** ليس من شان المحسوس من حيث هو محسوس ان يعقل لانه لا يمكن
ان يكون الشي معقولا الا اذا تجرد عن اللواحق المادية والمحسوس من حيث هو محسوس يمتنع تجرده عنها كما
لا يخفى ولا من شان المعقول من حيث هو معقول ان يحس لانه يستحيل ان يكون الشي محسوسا الا اذا اقترن
بالعوارض المادية والمعقول من حيث هو معقول يمتنع اقترانه بها كما سبق ولن يتم الاحساس الا بالة جسمانية
فهناك صورة المحسوس شبحا مستصحبا للواحق غريبة لانه قد سبق ان الاحساس بالحواس الظاهرة
مطلقا انما يحصل اذا حصل صور المحسوسات في محل المشترك والاحساس الباطني انما يحصل عند صورها في القوى
الباطنة ولا شك انها الة جسمانية وقد تقدم ايضا ان القوى الجسمانية لا يدرك المعاني المجردة اصلا بل يدركها
لا يزال مخلوطة بالغواشي الغريبة واللواحق المادية او نقول ان ما عدا المبصرات من المحسوسات يحصل
بذواتها فيما به الادراك لان الحرارة مثلا يحصل بوجودها العضو عنده ولا شك ان النفس يستحيل
ان يكون محلا للحرارة الموجودة في الخارج والا يلزم ان يكون حارا باردا عند تصور البرودة والحرارة
وهو بط فتعين ان يكون محلها امرا جسمانيا ولا محالة يكون مكتنفا باللواحق المادية وهكذا
حال سائر الكيفيات المحسوسة واما المبصرات فهي وان كانت حاصلة بصورتها عنده الا ان
هذه الصورة منقسمة الى اجزاء متناهية الوضع يلاحظها النفس ويميز بينها كما اذا ابصرنا زيدا
فلا بد حينئذ من ان يلاحظ النفس اجزاءه متباينة الوضع كالعينين فان صورة العين اليمنى مدركة
في مادة وجهة لم يحل اليسرى فيها وكذا اليسرى فهما متباينان بالوضع فلا يرتسم تلك الصورة
الا في منقسم كذلك وهو لا يكون الا جسما او جسمانيا وفيه نظر لانا نعلم بالضرورة ان بين النفس و
مدركها نسبة مخصوصة بها ينكشف على النفس اما ان تلك النسبة هي الحلول فلا لجواز ان يكون نسبة
اخرى كنسبة المتمكن الى المكان او غيرها ولو سلم انها هي الحلول نقول ان الامر الخارجي اذا حل
في امر آخر خارجي وكان منقسما الى اجزاء فيستلزم انقسام المحل كذلك قطعا واما استلزام انقسام
الصورة الادراكية المنقسمة الى اجزاء متباينة الوضع اذا حلت في شي انقسام محلها فغير معلوم
مع ان العلم بان حلولها ليس كحلول الصور في المواد ولا الاعراض في الموضوعات كما قيل ان الصورة
العقلية يفارقها الخارجية في انها محسوسة ومتمانعة وممتنعة الحلول في مادة هي اصغر منها ومنقسمة
بحدوث ما هو اقوى وايضا لا يظهر جريان ما ذكر في الاحساس بالحس الباطن الذي هو الوهم مع ان النظ

ان المدعى شامل لجميع انواع الاحساس ولن يستتم الادراك العقلي بالة جسمانية فان لم يتصور فيهما
مخصوص والعام المشترك فيه لا يتيسر في متعلقه هو آلة جسمانية لان المتصور فيهما مخصوص جزئي ابدا فلا يحصل
الادراك العقلي بالالة الجسمانية وفيه نظر لانه ان اريد ان الصورة الادراكية الحالة في الالات الجسمانية
متعينة بسبب تعين محلها فمسلم لكن جميع الصور الادراكية سواء كانت حالة في الجسمانيات او في المجردات
كذلك وان اريد انها متعينة في ذاتها مع قطع النظر عن التعين الناشي عن محلها فلا نسلم ذلك لجواز ان
يكون مشتركة في حد ذاتها متعينة بسبب انطباعها في جسماني كما انكم قلتم ان الصورة العقلية متعينة من
جهة المحل مشتركة بالنظر الى ذاتها مع قطع النظر عن محلها بل الروح الانسانية التي يتلقى المعقولات
بالقبول جوهر غير جسماني ليس بمتحيز لما سلف بيانه ولا يمكن في وهم لانه يدرك المعاني المتعلقة با
لمحسوسات وظاهر ان هذا الجوهر ليس كذلك ولا يدرك بالحس لانه من مدركات الحواس من عالم الشهادة
وذا ليس كذلك لانه من حيز عالم الامر والظاهر ان قوله لانه من جنس الامر دليل لجميع ما ذكر من المدعيات الاربع

فص الحس يدرك فيما هو من عالم الخلق العالم اسم لما يعلم به الصانع من الممكنات فهو منقسم
الى قسمين احدهما وهو المسمى بعالم الخلق وعالم الملك وعالم الشهادة وهي الاجسام واجزاؤها
والامور القائمة بها ومدركات الحواس لا تخرج عنها وثانيهما وهو المسمى بعالم الملكوت وعالم الغيب
وعالم الامر وهو عالم المجردات الذي يدرك بالعقل كما اشار اليه الشيخ ره بقوله والعقل يدرك فيما
هو من عالم الامر اذ مدركات العقل اما كليات حقائق الاشياء او الجزئيات المجردة وليس الواجب
حقيقة كلية حتى يدركها ولا يمكن له ايضا ادراك ذاته بخصوصه كما تقرر عندهم فلا يكون الواجب
الحق من مدركات العقل لذاته فان قيل ان العقل قد يتصور المحال فلا يصح قوله والعقل يدرك فيما هو
من عالم الامر قلنا المحال اما ان يكون مفردا فلا يمكن للعقل ان يتصوره الا بنوع من المقايسة
بالموجود كالخلاء وشريك الباري فان الخلاء يتصور بانه للاجسام كالمحل وشريك الباري
يتصور بان شيئا له صفات مثل صفات الباري وان يكون مركبا مثل ان يطير انسان فانا نتصور
الاجزاء اللذين هما غير محال ثم نتصور من ذينك الجزئين تاليفا مخصوصا على قياس التاليف الموجود
في اجزاء الاشياء الموجودة المركبة الذوات وذلك لان التاليف من جهة ما هو تاليف متصور بسبب ان
التاليف من جهة ما هو تاليف من جملة ما وجد فتصور هذا التاليف الذي هو محال ليس من حيث انه ح

بل من حيث انه من جملة ما يمكن فلا يتصور المحال الا من جهة ان يعتبر له نسبة مخصوصة الى الموجود ويدرك العقل
فيما هو من عالم الامر اعم من ان يكون مدركه منه او بالمقايسة اليه لا يقال العقل يحكم على الواجب تع بانه
عالم قادر الى غير ذلك من المفهومات والحكم على الشيء بدون تصوره محال فيكون من قبيل مدركات العقل
لانا نقول ان ما علم منه تع اما امور سلوب او اضافات وليس شيء منها واجبا بالذات ولا
موجبا للعلم بحقيقته المخصوصة المتعالية عن ان يحيط بها الافهام ويحوم حولها الاوهام وما هو
فوق الخلق والامر وهو خصوصية ذات الحق بالذات فهو محجب عن الحس والعقل لما بيناه وليس حجابه
غير انكشافه الذي هو ظهوره اما بالذات او بالايات والمظاهر التي لا يعد ولا يحصى فان قيل
قد ورد في بعض الروايات عن النبي صلعم ان لله تع سبعين حجابا من نور وظلمة وفي بعضها سبعمائة
وفي بعضها سبعين الفا مع ان الظ ان هذه الاعداد مذكورة للتكثير لا للحصر والتحديد اذ قد جرت
العادة بذكر عدد ولا يراد به الحصر بل التكثير وكيف جعل الحجاب منحصرا في انكشافه قلنا ان مرجع ذلك
الحجب هو انكشافه تع باعتبار التعينات كما اشار اليه ره حيث قال حجابه النور فانه جعل الحجاب منحصرا
في النور وهو الظهور وتعدده بالنسب والاضافات ولا نهاية لها ولمراتبها [illegible] من ذلك
المراتب واستغرق فيها صارت تلك المرتبة حجابا له مانعة عن وصوله اليه باعتبار ظهوره في مرتبة
اخرى فالتقييد بالاضافة الى المحجوب حجاب له بالنسبة الى ذاته تع ظهور وانكشاف والظهور والتجلي
لذاته تع من ذاته كالشمس فان كثرة نورها وغلبة ضوئها يمنع الابصار عن ان يحيط ادراكها
بجرمها فاذا احتجب حجابا ما قوي الابصار على الاحاطة بجرمها وظهرت عليها ظهورا كاملا كما
اشار اليه بقوله لو انكشفت لي اي انها قليلا ضعيفا لاستعلت استعلاء كثيرا وظهرت
ظهورا قويا

فص الذات الاحدية لا سبيل الى ادراكها بخصوصها بل يدرك بصفاتها على
وجه العموم وغاية السبيل اليها الاستبصار والادراك بان لا سبيل اليها لانه يجوز ان يكون
مقتضى ذاته تع بحسب نفس الامر ان لا يحصل بخصوصها في قوة مدركة ولا ينكشف لها فعلى هذا
غاية ادراكها ان يدرك انها لا يمكن ان يدرك كما قال العجز عن درك الادراك ادراك تعالى عما
يصفه الجاهلون ويقول الظالمون علوا كبيرا من التشبيه والتنزيه والاتحاد والحلول اعاذنا الله
واياكم ان يجعلنا من جملتهم وان يحشرنا في زمرتهم

فص للملائكة التي هي المبادي المفارقة

ذوات حقيقية غير متغيرة الى شى اصلا ولها ذوات بحسب القياس الى الناس فاما ذواتها الحقيقية فاوقية مطلقا
بخلاف ذواتها المضافة الى الناس فانها من حيث انها مضافة اليها متخيلة بوجوه من وجودات الناس منه
ولا شك انها مادية وانما يلاقيها في اليقظة بلا فاقة روحانية مخصوصة من القوة البشرية التي هي النفوس
الناطقة المجردة الروح الانسانية القدسية المنزهة عن الحجب والكدورات البشرية الاستعداد نحو العلوم
والادراكات فان استعداد اشخاص الناس لقبول الفيض من المبدا المفارق والاتصال بذلك المبدا
متفاوت شدة وضعفا فمنهم من يشتد فيه ذلك الاستعداد غاية حتى لا يحتاج في ان يتصل بالعقل
الفعال وان يقتبس منه العلوم الى مؤنة فكر وتعليم بل يكون كانه قد حصل جميع العلوم وصارت مخزونة
عنده بحيث متى شاء حصلت عنده فيكون كانه قد علم كل شى من تلقاء نفسه وهذه القوة وهي اعلى مراتب
القوة الانسانية تسمى قوة قدسية فاذا خاطبها تمثيل وكناية عن الافادة والاستفادة انجذب الحس الباطن
والظاهر الى فوق وورد العقل المختص به المتعلق بالبحث فيفيض على المتخيلة بالفيض على النفس الناطقة
القدسية فتحاكي المتخيلة بامثلة محسوسة فيتمثل لها من الملك صورة بحسب ما يحتملها الروح الانسانية وبحسب
ما يحتمل ذلك الملك هذه الصورة فان قيل كيف يتمثل الملك الذي هو الجوهر المجرد بالصورة الخيالية المحسوسة مع
تنزهه عن ملابسات الحواس وتقدسه عن مدركاتها قلت ليس تمثله بها ان يصير محسوسا متحيزا حتى يلزم
استحالته بل تمثله هو ان يصير ذلك الصورة المثالية آلة يتادى بها المعنى الذي في نفس الملك الى الموحى اليه كما
ان البدن الجسماني في اليقظة آلة للنفس المجردة يظهر منها آثارها وبهذا ظهر معنى قوله عليه السلام من رآني في
المنام فقد رآني اي راى صورة ومثالا يتادى بها المعنى الذي في نفسي الناطقة اليه لا انه راى جسمي و
بدني واذا تصور المجرد بصورة خيالية فيرى ملكا على غير صورته اي حالة وبهذا يكون الملك عليها في حد
ذاته ويسمع كلامه بعد ما هو وحي يلقى في نفسه بلا واسطة والوحي اما ان يكون مع اتحاد الموحي بالموحى اليه
او يكون لا مع الاتحاد فالذي لا مع الاتحاد اما ان يكون مع ظهور الموحي به او لا مع الظهور فهذه طرق ثلثة
موصلة الى المعارف الغيبية لا من طريق الكسب الاولى وحي الالهام وهو ان يحدث في قلب الانسان معرفة
غيبية فيضية من غير ان يظهر للموحى به عنده وهذا اضعف اقسام الوحي فان كان مع المعجزة كان الموحى اليه
نبيا وان كان مع الكرامة كان وليا وان لم يكن معهما كان عارفا الثانية وحي المكاشفة وهو المعرفة الايحائية
التي يكون مع ظهور الموحي به ثم انحاء المكاشفة قسمان ايحاء الطبع وايحاء النطق فمن ايحاء الطبع ان يحصل

للوحي

للموحى اليه صحف مكتوبة مقروءة من عالم الغيب اما في اسلاب بين النوم واليقظة او في يقظة صحيحة او يستفيد
من المفارق وهذا النوع من الوحي قليل الغلط كثير الفائدة عظيم المرتبة ومنها ما يحصل له صور مجسمة على احوال غريبة
واوضاع مخصوصة محاكية لما يتادى اليها من المفارق والغلط في هذا القسم كثير يحتاج الى التعبير ويكون الصريح فيه
قليلا والايحاء النطقي قسمان هتاف وعيان اما الهتاف فهو ان يسمع الموحى اليه كلاما منظوما مفهوما ولا
يشاهد احدا متكلما وان احوال النبي صلعم في مبادي الوحي كان على هذا الوجه واما العيان فهو ان يشاهد المتكلم
ويسمع كلامه اما في صورة الانسان كما يرى جبرئيل عم في صورة دحية الكلبي وفي غيرها من الصور الانسانية
واما في صورة غير الانسان كما كان يراه في صورة الطير وفي غيرها من الصور والايحاء النطقي يكون اكثره محكما
صريحا والمتشابه فيه قليل يحتاج الى التاويل الثالثة وحي الاتحاد وهو ان يتصل الموحي بالموحى اليه اتصالا معنويا
روحانيا يقوم به الموحى اليه فيتنور بنوره ويتروح بروحه ويصير هو سلطانا عليه بجنوده فياخذه
به ويسمع بسمعه ويبصر ببصره وينطق لسانه به والكلام وان كان يجري على لسانه ويظهر من صورته الا ان
الكلام كلامه وكذا البطش والقهر والرحمة ومنه قوله عم لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احببته فاذا
احببته وكنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي عليها ومنه قول
علي عم ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن بقوة ربانية وتفسيره الوحي بانه لوح اي اشراق من مراد
الملك اي من العلوم الحاصلة له بالفعل التي يتعلق قصده بحصولها للروح الانساني بلا واسطة يتناول
اقسامه الثلثة وذلك الاشراق هو الكلام الحقيقي فان الكلام وان اطلق في العرف العام وبالنظر الى الظ
على الصوت المخصوص لكن لما تاملنا في حقيقته وجردناه عن خصوصيات وجدناه شيئا به يحصل الصورة
الحاصلة في باطن من يتصدى للاعلام والافاضة بباطن من يتصدى للاستعلام والاستفاضة كما
اشار اليه بقوله انما يراد به تصوير ما يتضمنه باطن المخاطب في باطن المخاطب ليصير مثله في ان يحصل لكل واحد
منهما ما يحصل للاخر من النقوش العلمية فاذا عجز المخاطب المفيد عن مس باطن المخاطب المستفيد بباطنه
لخاتم السمع فيجعله مثل نفسه اتخذ بين الباطنين سفيرا من الظاهرين اي سولا من الامور الظاهرة
المحسوسة يحمل ذلك المعنى ويؤديه الى باطن المستفيد فتكلم بالصوت او كتب او اشار واذا كان المخاطب
المفيد روحا لا حجاب بينه وبين الروح المستفيد ولا عجز هناك تطلع عليه اي ظهر على الروح المستفيد
اطلاع الشمس مثل ظهور الشمس على الماء الصافي فكما ان الشمس اذا ظهرت عليه حصل صورتها بكيفياتها فيه

كذ

الروح اذا طلع على الروح فانتقش منه وتمثل حقيقة عنده لكن المنتقش في الروح من شانه ان يسرى الى الحس الباطن
اذا كان قويا كما سبق بيانه لا على انه ينتقل في نفسه من العقل الى التخيل بل على ان حصوله للنفس مجردا يعد القوة
المتخيلة لان تفيض عليها مكنوفا باللواحق المادية كما ان حصوله للقوة المتخيلة مثلا يعد النفس الناطقة
لان تفيض عليها كليا فينطبع ذلك المنتقش في القوة المذكورة التى هى الحس المشترك فيشاهد مشاهدتها
الوارد عليها من خارج فيكون الموحى اليه يتصل بالملك بباطنه ويتعلق بالموحى به اى الموحى اليه بباطنه يتصل
بالملك الموحى اتصالا عقليا ويتلقى الموحى اليه وحيه الذى هو الامر الكلى بباطنه ثم يتخيل للملك صورة محسوسة
حاصلة في القوة المتخيلة وللكلام اصوات مسموعة مخيلة فيكون الملك والوحى يتادى كل منهما الى الحس
المدرك من وجهين كما قرر لكن الحاصل في العقل يكون امرا وحدانيا بسيطا والحاصل في الحس يكون امورا
متعددة فيها تفصيل ويحتمل ان يقال انه يجوز ان يكون المناسبة بين النفوس الناطقة والعقول الفعالة
على وجه بها تفيض ابتداء على القوة المتخيلة صورة الملك وكلامه من غير ان تفيض على النفس الناطقة اولا
فعلى هذا يتادى الملك والوحى الى قوته المدركة من وجه واحد ويعرض للقوى الحسية شبه الدهش للموحى
اليه شبه الغشى ثم يرى الموحى اليه ويشاهده كما روى عن النبى صلعم انه كان اذا نزل عليه كرب لذلك وتربد له
وجهه فلما اتى عليه رفع راسه يعنى ان هيئة الخطاب واتيه وحى ذى الجلال لا اخذت بمجامع قلبه وثقل القول
الذى اوحى اليه ادهشه عن العلم به قال الله تع سنلقى عليك قولا ثقيلا واذا كشف عنه هذه الحالة وجد
القول المنزل بينا يلقى في الروع واقعا موقع المسموع والوحى اما ان يكون بحيث يرد الموحى اليه من الطباع
البشرية الى صفات ملكية كما اشار اليه صلوات الله عليه واحيانا ياتينى يعنى الوحى مثل صلصلة الجرس وهو
اشده على فيفصم عنى وقد وعيت عنه ما قال او يكون بحيث يرد الملك الى اوضاع البشر فيشاكلهم كما
اشار اليه ايضا حيث قال واحيانا يتمثل لى الملك رجلا فيكلمنى فعلم من هذا ان في بعض اوقات الوحى يعرض
الدهشة للموحى اليه لا في جميعها **فصل** لما سبق ذكر القلم واللوح صريحا والكتابة ضمنا والمراد منها
ليس معناها المتبادر الى الافهام فلذلك نفاه وبين ما هو المراد منها فقال لا تظن ان القلم آلة جمادية
او اللوح بسيط او الكتابة نقش مرقوم لان القلم هو الصادر الاول واعلى ما اشار اليه الشارع صلوات الله عليه
والصادر الاول عند الحكماء لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا كما سبق فلا يكون القلم آلة جمادية ولا
شك ان اللوح المناسب بحسبه اى بحسب ذلك القلم عليه لا يمكن ان يكون معناه المتبادر منه بل لا يمكن ان يكون الكتابة

يخفى ان النفوس الكاملة بمنزلة مراة مجلوة نحو مقابلة عالم الامر الذى
بمنزلة الشمس الفائضة الانوار وان كان نور ذلك العالم القدسى
فائض على جميع الذرات الكونية على السوية لكن حصول ذلك
النور انما يتيسر بشدة المناسبة والتخلية من حجب الاغيار
مناسبة شديدة من ذلك العالم حيث تنبعث من حجب
بمنزلة استفاضة النور فترتيبها فيها انما يكون في
كونها اليك الى المراة المجلوة فتنجلى النور في
شدة ومزيته كما اذا انعكس نور الشمس من الماء الصافى
على الجدار القريب منه وكما لا تنقوه [illegible] قبل
بجواز ان يكون هذا النور الزائد الذى
الجدار يكون من انعكاس انارة الشمس من غير ان
ينعكس من الماء فلك لا تنقوه انتهى منه
ماذكر

الصادرة من ذلك القلم نقشا مرقوما بل القلم ملك روحانى هو العقل واللوح ملك روحانى مجرد هو النفس
والكتابة تصوير الحقائق مفصلة في ذات النفس وهذه هى الكتابة المعقولة كما ان الكتابة المحسوسة ايضا هى تصوير
النقوش في اللوح مثلا فالقلم يتلقى ما في الامر اى ما في علمه تع ويحتمل ان يقال معناه ان القلم يتلقى ما في
الامر اى ما في نفس الشى من المعانى والاحوال المخصصة اما بطريق الاشراق من المبدأ الاول واما بطريق استلزام
العلم بالاسباب العلم بمسبباتها ويستودعه اى يطلب اللوح بالقابلية الذاتية ان يودع ويختزن عنده
ما يلقاه العلم بالكتابة الروحانية واياما كان ففيه اشارة الى ان في اللوح تفصيلا اذ الكتابة لا
يتصور الا عند الترتيب والتفصيل فينبعث القضاء الذى هو عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم
العقلى مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع من القلم ان القلم الذى هو العقل الاول او عالم العقول وبتوسط
واشتماله تصور الحقائق وكليتها على وجه الاجمال صار ما في العقول متحققا مشتملا بها على هذا
الوجه فاشتمال العقول تلك الصور التى هى القضاء بسبب العلم فمحله عالم العقول المسمى بعالم الجبروت والقضاء
عند الاشاعرة عبارة عن ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هى عليه فيما لا يزال وينبعث القدر من
اللوح وفي بعض النسخ والقدر وذلك لان القدر لما كان عبارة عن الخروج من الوجود العلمى الى الوجود
العينى باسبابها وشرائطها على الوجه الذى تقرر في القضاء وذلك الخروج يكون بالتنزل في المراتب العلمية
اولا ثم بالتحقق في العين ثانيا كما ستعرفه وكان ابتداء التنزل هو اللوح اذ قبل وجودها في اللوح ليس
فيها تنزل بل وجودها في العقول والواجب في مرتبة واحدة هى الاجمال الصرف واذا حصلت في اللوح صارت
مفصلة فلا جرم يكون التقدير منبعثا من اللوح والقدر عند الاشاعرة عبارة عن ايجاده تع الاشياء بحسب
اوقاتها المعينة واحوالها المخصصة اما القضاء فيشتمل على مضمون امره الواحد وهو العلم الوجى البسيط لان
الامور التى كانت حاصلة في علمه تع هى بعينها حاصلة في العقول على الوجه الذى حصل عنده والتقدير يشتمل على مضمون
التنزيل اذ التقدير لا يتحقق الا بالنزول في المراتب بقدر اى بمقدار ما يقتضيه قابلية الاشياء معلوم يعلم الحق انه
هو الاصلح في نظام الكل وفيها اى في تلك المراتب التى هى التقدير يسبح المقدر ويتنزل من الاجمال الى الملائكة التى
في السموات وهى نفوسها النيرة مفصلة ثم تفيض وتنزل الى الملائكة التى في الارضين وهى النفوس الكاملة الانسانية
وهذا التنزيل لاثار العلمية ثم يحصل المقدر في الوجود وكان للعالم الكبير نوع مشابهة بالعالم الصغير الذى هو شخص
من الانسان وكما ان تعقله مراتب حصوله لديه في غاية الاجمال كانه غير مشعور به وحصوله مفصلا محفوظا بالبال

على وجه الكلية وحصوله جزئيا في قوته الخيالية ووجوده في الخارج عند ارادة اظهارها فكك
لما يحدث في العالم الكبير من الحوادث مراتب مرتبة القضاء الذي هو مرتبة الاجمال ومرتبة القدر الذي
هو مرتبة التفصيل كليا في النفوس الملكية المجردة وجزئيا في نفوسها المنطبعة والنفوس الارضية ومرتبة
وجوده في نفسه **فصل** السبب اذا لم يكن سببا ثم صار سببا فلسبب صار سببا لانه لو لم يكن كك
لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر اذ السببية لم تكن واجبة لذاتها والا لكان سببا دائما ولم يكن
ايضا ممتنعا بالذات والا لم يكن ان يصير سببا قط فتعين ان يكون ممكنا فوجب ان يكون سببيته
لسبب اخر وهكذا حتى ينتهي الى مبدأ يترتب عنه اسباب الاشياء على ترتيب علمه بها فان قيل يجوز ان
يكون انتفاء سببيته لوجود مانع فاذا ارتفع المانع وعدم صار سببا ويجوز ان يكون الاعدام
متسلسلة الى غير النهاية فلا ينتهي الى مبدأ يترتب عنه اسباب الاشياء قلنا انما يجوز ان يكون هذا
العدم عدما سابقا والا يلزم ان لا يكون سببية حادثة فتعين ان يكون عدما لاحقا فيكون العدم
الطاري علة له فيجب ان يوجد اولا ثم يعدم فيتحقق مدخلية الوجود فيه فيجب ان ينتهي الى مسبب
الاسباب تع فان قيل كيف يجوز ان ينتهي الى هذا المبدأ مع انه يجب ان يكون سبب كل حادث حادثا اذ
لا يجوز صدور الحادث عن القديم والا يلزم تخلف العلة التامة عن معلولها او ترجيح احد المتساويين
على الآخر فيذهب اسباب الحوادث الى غير النهاية قلنا ان الاسباب كل حادث سلسلتين احديهما الموقتة
وهي التي تذهب الى غير النهاية والاخرى عرضية تجب فيها الانتهاء الى الواجب بالذات والا لزم
التسلسل الخ فلن تجد في عالم الكون طبعا حادثا او اختيارا حادثا الا عن سبب ويرتقي الى
مسبب الاسباب وان قيل اذا كان السبب قديما يكون سببا ايضا قديما والا يلزم تخلف العلة التامة
عن معلولها والواجب الذي هو مسبب الاسباب قديم وكك البعض باسره عنه فكيف يقع الحوادث في البين
قلنا يجوز ان يقتضي بعض من القدماء امرا يقتضي التجدد والتقضي اي يجوز ان يقتضي ذلك البعض وجود
مهية لا يمكن بقاء فرد منها بل لا يقبل ذلك المهية الوجود في اكثر من آن واحد مع ان وجودها هو
المقتضى العلة التامة القديمة فيلزم تعاقب افراد ذلك المهية ولا لزوم التخلف الخ فتحقق الحوادث و
صارت اسبابا لحوادث غير متناهية هكذا يجب ان يعقل هذا المقام حتى يخلص عن مضايق الاوهام
ولا يجوز ان يكون الانسان مبدأ فعل من الافعال من غير استناد الى الاسباب الخارجية فان عقد

النفع

النفع مثلا في الامر النافع الذي هو باعث على تحصيله لا يجوز ان يكون باختياره السابق عليه اذ الاختيار
السابق ايضا فرع لاعتقاد آخر وينقل الكلام اليه ويتسلسل فتعين ان يكون لاعتقاد من الاسباب
التي ليست باختياره ويستند تلك الاسباب الى الترتيب الذي في حركات الافلاك واوضاعها وهو
معد لفيضان ذلك الاعتقاد مثلا اعدادا قريبا او بعيدا والترتيب يستند الى التقدير اي الترتيب
الخارجي يتوقف على التنزل في مراتب العلم كما اشير اليه والتقدير الذي هو ذلك التنزل المحض في المراتب
يستند الى القضاء الذي هو اجمال العلم في عالم العقول لان التنزل لا يكون الا منه والقضاء ينبعث عن
الامر الذي هو العلم البسيط الواجبي لان العلم الذي هو محل القضاء متأخر عنه فتأخر القضاء عنه بالطريق
الاولى وكل شيء مقدر قال الله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر اي خلق كل شيء بمقدار يقتضيه الاستحقاق
الذاتي للاعيان والصور الحاصلة في علمه تع سواء تعلق الخلق بوجودها وبكمالاتها اللاحقة بها
قال الشيخ في تعليقاته المعدوم على الاطلاق لا قوة فيه تقبل بها الوجود من موجده فلا يوجد البتة
وليس كل الممكن فان فيه قوة فلذلك يوجد ولولاها لما كان يوجد انتهى وهذا الاستحقاق هو المناط
للقضاء والقدر فافهم فانه سر دقيق يعبر عنه بسر القدر **فصل** لما بين استناد الافعال الاختيارية
الى القضاء والقدر كما هو رأي اهل الحق وكان المعتزلة يتوهمون ان لا دخل للقضاء والقدر في الافعال
الاختيارية الصادرة عن العباد فيثبتون علمه تع بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك
العلم بل الى اختيار العباد وقد يتم اشار الى دفع توهمهم صريحا فقال فان ظن ظان انه يفعل ما يريد
ويختار ما يشاء اي يفعل الانسان ما تعلق ارادته به من غير استناد الى امر خارج عن ذاته استكشف
عن اختياره وهو تعلق ارادته به وقيل هل هو حادث بعد ان لم يكن او غير حادث فان كان غير حادث
فيلزم ان يصحبه ذلك الاختيار منذ اول وجوده وليس كك اذ نعلم بالضرورة انه لم يكن في بعض من
هذا الزمان ويلزم ان يكون مطبوعا على ذلك الاختيار لا ينفك عنه اي لا يقدر على الانفكاك عنه
وهو باطل اذ كل من اراد شيئا واختاره تمكن من ان لا يريده ولزم القول بان اختياره يقتضي فيه
من غيره لان المفروض انه غير حادث فيه فلو كان صادرا عنه باختياره لزم حدوثه فيه فاذا لم يكن
صادرا عنه فيكون عن غيره فلا يكون هو مستقلا في فعله باختياره لو فرض ومع ذلك يجب انتهاؤه
الى الاختيار الازلي فيه ان هذا لا يدل على انه غير صادر عنه بل على انه غير صادر عنه بالاختيار وفي الخاص

لا يستلزم نفي العام لجواز ان يكون صادرا عنه بالايجاب فعلى هذا لا يكون فعله اختياريا مع انه قابل لما يتطرق
اليه شائبة الايجاب نعم يجوز ان يرجع ضمير عنه الى الاختيار فيصح الملازمة لكن في بطلان اللازم تامل
وان كان حادثا ولكل حادث محدث فيكون اختياره عن سبب حادث اقتضاه لان المفروض ان ما سواه
حادث ومحدث احدثه وذلك الحادث الذي به يصير الانسان فاعلا اما الاختيار اخر صادر عنه او عن غيره
فان كان الاول ننقل الكلام الى ذلك الاختيار ويتسلسل واليه اشار بقوله فاما ان يكون ايجاده
الاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل الى غير النهاية وهو خلاف الواقع او يكون وجود الاختيار فيه
لا بالاختيار وهو لا يمكن ان يكون من ذاته فقط والا لزم ان يكون معه دائما والمفروض خلافه فيكون
محمولا على ذلك الاختيار من غيره كان ذلك الاختيار حاملا له يوصله الى فعله وينتهي الى الاسباب الخارجة
عنه التي ليست باختياره وتلك الاسباب لا يذهب الى غير النهاية فينتهي الى الاختيار الازلي وهو علمه القديم
الذي اوجب ترتيب الكل في الخارج على ما هو عليه لان الاشياء صادرة عن ذاته لذاته لانه يجب
ان يكون ذاته القديمة سببا تاما لواحد من الاشياء والا لم يتحقق شيء اصلا واذا كانت سببا تاما له
يلزم من تحققها تحققه والا يلزم تخلف العلة التامة عن معلولها فاذا كانت ذاته القديمة موجودة
مع ذلك الواحد نقول انهما يجب ان يكون علة تامة لواحد اخر مثلا فيهما لما ذكرنا وهكذا حتى
ينتظم سلسلة الموجودات باسرها وقد تقرر انه تع عالم بالاشياء علما سابقا على صدورها منه فكل
ما اقتضاه ذاته تع مع علمها بانه صادر منها فهو مراد لها لان الصادر عن الشيء بالذات اما طبعي
او ارادي وكل فعل يصدر عن العلم فانه لا يكون طبعيا فتعين ان يكون اراديا فاذن يكون
الاشياء كلها واقعة بالارادة السرمدية والاختيار الازلي اما ابتداء او بواسطة واما ان ذلك
الاختيار عين علمه تع بالاشياء فان معلوماته من حيث هي كذلك مقتضى لذاته ومطلوب له بذاته و
كل ما هو كذلك فهو مراد له فالمعلوم من حيث انه معلوم مراد له فيكون عين علمه تع فيكون مقدرا للذات
على وجودات الممكنات وعلى الترتيب الذي فيها فالاختيار الازلي الذي هو علمه تع وجب ترتيب الكل
على ما هو عليه اذ الترتيب الذي عليه الكل ترتيب خارجي وهو فرع وتابع للترتيب العلمي فانه ان انتهى
الى الاختيار حادث عاد الكلام من الراس بان نقول هذا الاختيار الحادث ان كان من حادث اخر
وهو ايضا من ثالث وهلم جرا فيتسلسل الى غير النهاية فيجب الانتهاء الى الاختيار الازلي فتبين من هذا وظهر

ما تقدم ان كل كائن حادث من خير وشر يستند الى اسباب منتهية الى الارادة الازلية فصل لما كان مذهب
اهل الحق وهم الاشاعرة ان الله تعالى يجوز ان يرى منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك
ساير الفرق ولا نزاع للنافين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام صورة
من المرئي في العين واتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي انما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس
مثلا بحد او رسم كان نوعا من الادراك ثم اذا ابصرنا وغمضنا العين كان نوعا اخر فوق الاول ثم اذا فتحنا
العين يحصل لنا نوع اخر من الادراك فوق الاولين نسميها الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة
او مكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة وان يتعلق بذات الله تع
منزها عن الجهة والمكان ام لا فالاشاعرة يثبتونها والمعتزلة وساير الفرق ينكرونها فالشيخ
ره اراد ان يبين ما هو مذهب اهل الحق فقال كل ادراك فاما ان يكون بشيء خاص كزيد او شيء عام
كالانسان والعام لا يقع عليه رؤية ولا يصل اليه الا بدرك ولا يحاط به تامة كما لا يخفى اما الشيء
الخاص فاما ان يدرك وجوده بالاستدلال او بغير الاستدلال واسم المشاهدة يقع على ادراك ما ثبت
وجوده في ذاته الخاصة بعينها من غير واسطة استدلال ان اراد ان المشاهدة يطلق في العرف على
هذا المعنى فهو غير معلوم اذ لا يطلق في العرف اسم المشاهدة على ادراك شيء مجرد علم وجوده من غير
استدلال ولو سلم نقول انه يطلق على ادراك العام الذي حصل بلا توسط النظر فلم اخرجه عن المشاهدة
وما ذكره في حيز الاثبات لا يثبته وان اراد ما يصطلح على اطلاق اسم المشاهدة على هذا المعنى فلا
نزاع فيه ولا حاجة الى الاستدلال المشار اليه بقوله فان الاستدلال على الغايب لان الاستدلال يحصل
ما هو ليس بحاصل وحاضر عند المدرك فانه لو كان حاضرا لا احتياج الى الاستدلال لكن المستدل ليس بغايب
مطلقا بل قبل الاستدلال واما بعده فلا محالة لا فرق بين ما علم وجوده بالاستدلال وبين ما لم يكن حاصلا
به ويتوقف حصوله على حدس او تجربة فالحكم بكون احدهما غايبا والاخر ليس بغايب لا يخ عن تحكم الا
ان يقال ان ما لا يتوقف وجوده على النظر في حكم الحاضر لان الجهل الكامل هو الجهل المحوج الى النظر او
يقال ان ما علم بالاستدلال لم ينكشف عليه كما ينبغي فكانه لم يحضر والغايب ينال بالاستدلال فيه بحث لانه ان
اراد ان كل غايب ينال بالاستدلال فهو ممنوع وسنده ما تقدم وان اراد ان بعضه كذلك فهو مسلم
لكن لا يجديه نفعا وقد لا يستدل عليه ويحكم مع ذلك بانه ثابت بلا شك فليس بغايب يرد عليه ما تقدم انفا

فلا بعيد فكل موجود ليس بغايب فهو مشاهد اذ نسبة الموجود الى الموجود لا يخ عنهما فاذا اشتمل العين
تعين الحضور فادراك المشاهد هو المشاهدة والمشاهدة اما بمباشرة وملاقاة كما في ادراك اللامس
والذايقة اذ لا بد في كل منهما من ان يصل الحامل للكيفية المدركة الى القوة المدركة مثلا يجب في ادراك
اللمس ان يصل الحامل للحرارة الى بشرة اللامس حتى يدركها واما من غير مباشرة وملاقاة كادراك القوة
الباصرة وهذا هو الرؤية فتامل لان الرؤية كما حصلنا ماهيتها يلزمها ان يكون من غير مباشرة و
ملاقاة واما ان كل ادراك متعلق بوجود خاص بعينه من غير توسط استدلال اذا كان من غير مباشرة
يكون رؤية فغير معلوم وقد عرف والحق الاول لا يخفى عليه ذاته وانه ليس ذلك بالاستدلال كما سبق
فجايز على ذاته مشاهدة كالرمن ذاته فاذا تجلى بهم مغنيا عن الاستدلال وظاهر ان ذلك التجلي كان
بلا مباشرة ولا مماسة كان مرئيا لذلك الغير ان اراد انه تع منكشف على ذلك الغير انكشافا تاما علميا نحو
مسلم لكن لا نزاع فيه وان اراد انه تع يدرك بالادراك المخصوص الذي يحصل لها عند الابصار المسمى
بالرؤية ممنوع وما ذكر في بيانه لا يفيده ولا يجوز المباشرة التي هي ايصال الشخص بشرته الى بشرة الاخر
في حقه تع اذ لو جازت المباشرة بالنسبة اليه لكان ممكنا تعالى عن ذلك واليه اشار بقوله حتى لو جازت
المباشرة تعالى عنها لكان ملموسا او مذوقا او غير ذلك من كونه مسموعا او متعلق ولما بين جواز رؤيته
تع بمقدمات عقلية اراد ان جوازها بما هو مسلم عند الخصم فقال واذا كان في قدرة الصانع ان يجعل قوة
هذا الادراك في عضو البصر اي اذا كان الصانع قادرا على ان يجعل العضو البصري الذي يكون بعد البعث
بحيث يحصل به الادراك بلا مباشرة وملاقاة ففي قدرته ايضا ان يخلق هذه الحالة المخصوصة المسماة بالرؤية
المتعلقة بذاته تع في العبد من غير تشبيه ولا تكيف اذ ليس هذا بابعد من ذلك كما اشار اليه بقوله لم يبعد
ان يكون تعالى مرئيا يوم القيمة من غير تشبيه وتكيف ولا مسامتة ولا محاذاة تعالى عما يكون تغير قوله
يعني ان الكلام يأبى عقيب هذا شرح لقوله فلا يبلى فهو صراح فهو ظ وهو قوله كل شي عني لخفاؤه اما
لسقوطه حاله ومرتبته في الوجود حتى يكون وجوده وجودا ضعيفا مثل النور الضعيف واما ان يكون
لشدة قوته وعلو رتبته وعجز قوة المدرك عنه ولكون حظه من وجوده قويا وافرا مثل نور الشمس بل
قرص الشمس فان الابصار اذا دام اعتزاه نظرت اليها التت حسرا عجزت عن ادراكها وخفي شكله عليها لكنه
ويحتمل ان يكون سبب الخفاء ان هيئة لا يصلح لان يكون متعلقا للادراك او يصلح له ولكن يعجز القوى الادراكية

عن الماتان بادراك شانه ان تعلق بها واما ان يكون خفاؤه لستر يمنع الادراك عن الوصول اليه والستر اما
مباين كالحايط يحول بين البصر وبين ما وراءه واما غير مباين وهو اما مخالط لحقيقة الشي واما ملاصق
غير مخالط المخالط مثل الموضوع والعوارض لحقيقة الانسانية التي غشيت بتلك الامور فتلك الحقيقة
فتذكير الضمير باعتبار تاويل الحقيقة الانسانية بالانسان فهي اي تلك الحقيقة خفية فيها اي في تلك العوارض لكن
الموضوع ليس بساتر لذاته بل لاجل انه يستتبع اللواحق الغريبة كما يظهر من كلامه بعيد هذا فعلى هذا يكون
المخالط الساتر حقيقة هو العوارض ويمكن ان يكون المحل ساترا لذاته كالحال فيكون الحقيقة خفية في
المحل والعوارض لا في العوارض فقط والساتر المخالط لا يخ عن المحل والحال لانه اذا لم يكن واحدا منهما لكان
مباينا لها اذ المخالطة التي هي المصاحبة المخصوصة يقتضي خروج كل منهما عن الاخر فلا يكون جزا فتعين ان
يكون مباينا ولكن الحال الساتر للامور المحسوسة في كونها محفوفة او محجالها وامور حالة فيها فالعقل يحتاج
الى قشرها اي الى ازالة الحجب عنها حتى تخلص عن هذه الموانع فاذا حصل له تجرد منها وصل الى حاق
كنهها والملاصق مثل الثوب للابس وهو في حكم المباين بل هو مباين **فص** الملاصق والمباين
يعينان ويجعلان الشي مخفيا لتوقفهما الادراك وجعلهما اياه موقوفا عندهما لانهما اقرب الى
المدرك فيقع ادراكه اولا عليهما فلم يصل الى ما بعدهما المحجوب بهما **فص** الموضوع يخفي الحقيقة
الجلية لما يتبع انفعالاته اي بواسطة عروض ما يتبع انفعالات الموضوع من اللواحق الغريبة لان لاستعداد
المحل واحواله مدخلا في فيضان احوال مخصوصة عليها على ما اوضحه بقوله كالنطفة التي يكتسي صورة
الانسانية فاذا كانت كثيرة معتدلة لا يميل كيفياتها الى الافراط والتفريط كان الشخص عظيم الجثة حسن
الصورة اذ بالكثرة يصير جثتها عظيمة وبالاعتدال يتناسب الاعضاء وكيفياتها فيصير حسن الصورة وان
كانت يابسة قليلة كان الشخص المتكون منها بالضد اي يكون صغير الجسم قبيح الصورة لانتفاء اسباب العظم
والحسن ولكل نوع طباعها المختلفة اي يتبع اختلاف حقيقة النطفة احوال غريبة مختلفة كما يشاهد
من الاختلافات التي بين انواع الحيوانات **فص** القرب نوعان صوري وهو قرب مكاني وكما
ان غاية القرب المكاني هو اتصال احد الجسمين بالاخر اتصالا حسيا كذلك غاية القرب المعنوي هو اتصال
احد الشيئين بالاخر اتصالا عقليا ولذا عبر عن القرب المعنوي بالاتصال والحق غير مكاني لانه لو كان
مكانيا لكان ذا وضع فلا يخ اما ان يقوم بذاته او بغيره لا جايز ان يقوم بغيره اذ هو مناف الوجوب الذاتي

فتعين ان يقوم بذاته وح لا يجوز ان لا ينقسم اصلا لان المتحيز بالذات نحو قرع بحته وكل متميز عن يساره
فيجب ان ينقسم والانقسام يستلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي فلا يتصور فرق ب بعد مكاني والمعنوي اما
اتصال من قبل الوجود واما اتصال من قبل المهية اى القرب المعنوي الذي هو المناسبة المخصوصة اما من جانب
الوجود او من جانب المهية لا جايز ان يكون من جانب المهية لان الاول الحق لا يناسب شيا بوجه من الوجوه في
المهية اذ لا مهية له كما سلف فضلا عن ان يكون له مع شي مناسبة مخصوصة في المهية فليس شان اليه نسبة اقرب
وابعد في المهية فتعين ان يكون من جانب الوجود واتصال الوجود لا يقتضي في الواقع قربا اقرب واشد من
قربه تع بالاشياء يعني ان طبيعة الاتصال الذي هو القرب لا يقتضي في الوجود ولا يمكن لها فرد هو قرب مخصوص
اقوى من قربه تع بالوجودات وكيف لا يكون كذلك وهو مبدا كل وجود ومعطيه كما سبق بيانه فيكون جميع الوجودات
حاصلة منه فيكون لذاته تع اتصال معنوي وارتباط ذاتي بتلك الوجودات بخلاف ساير المهيات فانها
من حيث ذاتها اجنبية عنها بعيدة منها ثم بواسطة ذاته تقدست يحصل لها اتصال بالوجودات وقرب منها
وان قيل بواسطة فللواسطة واسطة والواسطة حيث هي غير مرتبط بشي بل هو من حيث انها متحققة وتلك الحيثية
يكون من الغير وهو اقرب من الواسطة اذ الواسطة يصير بسببه واسطة فليس فيها الا الاتصال الذاتي كالشمس
فانها انما يفعل الضوء في البيت بتوسط الكوة ولا شك ان قرب الضوء من الشمس اقوى من قربه من الكوة
بل لا نسبة بينهما في القرب كما لا يخفى فلا قرب اشد من قربه بالوجودات واذا تمهد ما قررناه فلا خفاء
بالحق الاول من قبل ساتر بلا حق او مباين لان الخفاء من هذه الجهة انما يتصور في الكاينات وقد تنزه
الواجب تع عنها وايض قد نزه الحق الاول عن مخالطة الموضوع ولا يلزم ان يكون محتجبا اليه وتقدس عن
عوارض الموضوع وعن اللواحق الغريبة فما ربما ينحى في ذاته لا يلزم من تنزهه عما ذكرنا ان لا يكون ثم ليس في
ذاته لجواز ان يكون له عوارض ذاتية ساترة اياه الا ان يقال ان العوارض الزايدة ايض هناك منتفية اذ ليس
في الخارج الا ذات بحت ينتزع عنها العقل اعتبارا اما من نفس ذاته فقط واما من حيث اضافتها الى شي
والعقول يكونها ساترة لها في غاية الاستبعاد تامل **فص** لا وجود اكمل من وجوده لانه تام
وفوق التمام كما مر ولا شي من الوجود الا كذلك فيكون اكمل منها فلا خفاء به من جهة نقص الوجود وهو في ذاته ظاهر
اذ اسباب الاختفاء عن ذاته تع منتفية بالكلية كما بينه ولشدة ظهوره باطن وكيف لا يكون كذلك والحال انه
يظهر كل ظاهر كالشمس فانها يظهر كل خفي على الابصار ويستبطن عنها لا عن خفاء بل لغرها غوامض هي تنور الفضا

الذي

الذي يعده لا كثرة في هويته ذات الحق لان الكثرة فيها يستلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي ولا اختلاف لها لا
بالمحلية ولا بالحالية كما سبق بل تفرد في ذاته بلا غواشي غريبة وعوارض حاجبة ومن هناك اى ومن اجل عدم خلوه
وتفرده عن العوارض ظاهرية وكل كثرة واختلاط فهو بعد ذاته لانها معلولة للذات ورتبة المعلولية المتاخرة
بعد ظاهريته ايض لان ظاهريته عين ذاته لانها عبارة عن علمه تع بذاته ولا شك في ان يكون الكثرة والاختلاط بعد
الذات فيكون بعد ظاهريتها والكثرة والاختلاط التي بعد الذات ليست صادرة عن الذات من حيث انها اعتبر معها
آخر اذ كل شي اعتبر معها فهو صادر عنها ولكن تلك الكثرة صادرة من ذاته المجردة من حيث وحدته اى من حيث
انه لم يكن معها شي في من حيث ظاهريتها التي هي عين ذاته يعني ان ذاتها من حيث هي ظاهرة وهي بالحقيقة يظهر بذاتها
ومن ظهوره الذي هو عين ذاته يظهر كل شي فيظهر مرة اخرى لكل شي بكل شي اذ ما من شي من الاشيا الا وبه دلالة عليه
دلالة عقلية قطعية كما قيل ففي كل شي له آية دليل على انه واحد وهو ظهوره بالايات وبعد ظهوره بالذات كما لا يخفى
وظاهريته الثانية يتصل بالكثرة اما من قبل اسباب الظهور التي هي الايات واما من قبل ان ظهور ذاته تع علمه و
ينبعث من ظاهريته الاولى التي هي الوحدة وهي علمه بذاته الذي هو عين ذاته المسلوب عنه جميع وجوه الكثرة ومنشا
لظاهريته الثانية لان العلم بالذات سبب للعلم بالاشياء كما سبق والعلم بالاشيا سبب لوجودها في العين ووجودها
في العين سبب لظاهريته الثانية **فص** لا يجوز ان يقال ان الحق الاول يدرك الامور المبدعة عن قدرته من جهة تلك
الامور اى لا يجوز ان يكون علمه بالاشياء مستفادا من الامور الصادرة عن قدرته كما يدرك الاشيا المحسوسة اى
كاستفادتنا ادراك تلك الاشياء من جهة حضورها وتاثيرها فينا اذ لو كان علمه بالاشياء كذلك فيكون الاشيا
هي الاسباب لعالمية الحق وهو باطل لانه يلزم استكماله بالغير وهو باطل لاستلزامه النقصان المبرا عنه ولانه يعلم ذاته و
يلزم منه العلم بما يوجبه ذاته فيكون علمه بالاشيا مستفادا من علمه بالذات لا من الخارج والى ما ذكرنا اشار بقوله
بل يجب ان يعلم انه يدرك الاشياء من ذاته تقدست لا من الخارج لانه اذا لحظ ذاته لحظ القدرة المستعلية
بكل الممكنات لان القدرة اما عين ذاته كما هو الظاهر من كلام سابقا حيث قال لحظ الاحدية وكانت قدرته او لازمة
لها والقدرة لا يمكن تعقلها بدون تعقل المقدور فلحظ من القدرة المقدور فيلحظ الكل فيكون علمه بذاته سبب علمه بغيره
والعلوم الحاصلة لذاته تع وان كانت باجمعها صادرة من الصقع لكنه يجوز ان يكون بينها ترتب اذ يجوز ان يكون
بعض العلم سببا للبعض فان العلم الحق الاول بطاعة العبد الذي قدر طاعته سبب لعلمه بانه ينال رحمته وعلمه بانه
اى بان ثوابه غير منقطع سبب لعلمه بان فلانا اذا دخل الجنة لم يعد الى النار ولا يوجب هذا قبلية وبعدية

في الزمان ويوجب القبلية والبعدية التي بالذات وقبل يقال على وجوه خمسة عند الحكماء فيقال القبل بالزمان كالشيخ
قبل الصبي هو قبل لا يجامع مع البعد اعني انه قبل يكون نفس قبليته فقط منشاء عدم الجامع مع البعد وقد اعتبر
في تلك القبلية اجزاء الزمان اما بالوقوع فيها كالذي يقع في اول شهر بالنسبة الى ما يقع في اخره واما
ذوات تلك الاجزاء من حيث هي كالجزء الذي هو اول شهر بالنسبة الى الجزء الذي هو آخره فلو كان بعض تلك الاجزاء
علة معدة للبعض الاخر منها لا ينتقض تعريف القبل بالزمان بها لان تلك الحيثية لان منشاء عدم اجتماع السابق مع
اللاحق بهذا الاعتبار هو ان اللاحق متوقف على عدم السابق لا ان قبلية السابق بهذا الوجه يقتضي ذلك
غايته ان يجتمع في اجزاء الزمان تقدم زماني وتقدم بالطبع ولا محذور في ذلك كالاب الفاصل بالنسبة الى
الابن فان له تقدما بالطبع وبعده وتقدما بالشرف ويقال القبل بالطبع وهو الذي لا يوجد الاخر دونه وهو
يوجد دون الاخر اي الذي يكون محتاجا اليه ولا يكون علة موجبة له مثل الواحد للاثنين ويقال القبل بالرتبة
اي هو قبل اعتبر فيه الوقوع في المرتبة وهو اما حسي كالصف الاول قبل الثاني اذا اخذت من جهة القبلة او عقلي
كالجنس بالنسبة الى النوع اذا اخذت من جانب الاعلى وقال الشيخ في فاطيغورياس الشفاء المتقدم بالرتبة على الاطلاق
هو الشيء الذي ينسب اليه اشياء اخرى فيكون بعضها اقرب منه وبعضها ابعد واما بعد المطلق فذلك ما هو في
المنسوبين الى هذا المنسوب ويقال القبل بالشرف وهو قبل اعتبر فيه زيادة الفضيلة على ما دونه مثل كون ابي بكر
قبل عمر ويقال القبل بالذات واستحقاق الوجود وهو قبلية العلة الموجبة على معلولها ويكونان معا في
الزمان لكن لا يكونان معا بالقياس الى حصول الوجود والوجوب فذلك لان وجود ذلك ووجوبه لم يحصل
من هذا واما وجود هذا ووجوبه فحاصل من ذلك فيكون هو اقدم بالقياس الى حصول الوجود والوجوب
مثل ارادة الله تعالى وكون الشيء فانهما يكونان معا لا يتاخر كون الشيء عن ارادة الله تعالى في الزمان اذ لا يمكن ان
يتخلف المراد عن تعلق ارادته تعالى به كما هو مذهب اهل الحق لكنه يتاخر في حقيقة الذات لانك تقول اراد الله فكان
الشيء ولا تقول كان الشيء فاراد الله وهذا الترتيب العقلي المصحح لدخول الفاء على المحتاج وهو القبلية المركبة بين
القبل بالذات والقبل بالطبع **فص** ليس علمه بذاته مغايرا لذاته بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته
ليست هي ذاته بل لازمة لذاته كما سبق بيان ذلك مفصلا وفيها اي وفي تلك الصفة التي هي العلم بالكل الكثرة
الغير المتناهية بحسب مقابلة القوة والقدرة الغير المتناهية باعتبار تعلقها بالمقدورات التي لا تحصى فلا كثرة في الذات
اي فلا يلزم من قيام الصفة التي فيها الكثرة بالذات كثرة في نفس الذات بل يكون الكثرة فيما هو بعد الذات

ذاته

ذاته فان الصفة التي هي العلم بعد الذات لا بزمان بل بترتب الوجود لان الذات علة موجبة لها لكن لتلك الكثرة
ترتيب سببي ومسببي ينتهي تلك الكثرة وينتهي اي بسبب ذلك الترتيب الى الذات بطوله من جهة وتفصيله ويعلمه ذلك
اجمالا من الترتيب الذي في الموجودات العينية لانه حكاية عن الترتيب الذي فيها باعتبار وجوداتها العلمية والترتيب
يجمع الكثرة المتفرقة في سلك واحد ونظام واحد والنظام وحدة ما بحسب تلك الكثرة واحدة واذا عرفت ذلك فاعلم
فعلى ما كان الكل في وحدة هي ذلك النظام فاذا كان كل الكل يعني كل مركب متمثلا في قدرته وعلمه ذهب الشيخ ابو علي
الى ان علمه تعالى بالاشياء عين قدرته عليها اذ مجرد علمه بما يمكن من الايجاد فلو كنا نفعل الاشياء بواسطة علمنا بها
فقط لكان نفس علمنا بها قدرة وليس كذلك لان معنى القدرة فينا هو ان يمكن على ايجاد ما علمناه وذلك يتعلق
بالقوة المحركة والآلات واذا كان ذلك غير جائز في الاول وكان علمه بالمقدور كافيا في ان يوجده فيكون
علمه قدرته لكن كلام المتن يدل على ان القدرة مغايرة للعلم لانه جعل ملاحظة القدرة سببا للعلم بالكل حيث
فرع قوله فلحظ الكل على قوله لحظ القدرة المستقلة بتتمة اي ومن القدرة والعلم يحصل جميع الكل معراة
عن اللواحق الخارجية المادية على وجه الكلية ثم يكتسي المواد وعوارضها وباعتبار وجودها في الخارج وحاصله
ان القدرة والعلم يتعلقان بالحقائق المركبة من وجهين احدهما باعتبار حصولها في نفس الذات على وجه كلي
وثانيهما باعتبار وجودها في الخارج مقرونة باللواحق المادية فهو كل الكل من حيث صفاته وقد اشتملت عليها
احديته ذاته يعني ان صفاته مشتملة على الكل وذاته مشتملة على تلك الصفات فيكون ذاته لا اشتماله على
الكل كل الكل تعين الفص الذي بعده وهو قوله هو حق وكيف لا يقال الحق للقول المطابق للمخبر عنه الذي هو
الواقع باعتبار قياس الواقع اليه بان يكون الواقع مطابقا بكسر الباء والقول مطابقا بفتحها واذا قيس
القول الى الواقع بان يكون القول مطابقا بكسر الباء والواقع مطابقا بفتحها يكون بهذا الاعتبار صدقا
ولذا قيده بقوله اذا طابق القول اي اطلاق الحق على القول باعتبار كون الواقع مطابقا له ويقال الحق
للعقائد اذا طابقه الواقع ويقال الحق للموجود الحاصل بالفعل اي في وقت من الاوقات سواء تحقق حصوله
كقولنا الجنة حق والنار حق او سيتحقق كقولنا القيمة حق والحساب حق ويقال للموجود الذي لا سبيل للبطلان
اليه وهو ما يكون ماهيته عين انيته والاول اي حق من جهة المخبر عنه لان القول انما يطلق عليه الحق بواسطة
مطابقته المخبر عنه فالمخبر عنه اولى بان يكون حقا حق من جهة الوجود لان وجوده اقوى من وجودات الموجودات
واكملها فهو احق بان يكون حقا حق من جهة انه لا سبيل للبطلان اليه ولا يتطرق الفناء اليه لانه كما اذ قلنا له

انه حق فلانه الواجب الذي لا يخالطه بطلان يعني انا اذا اطلقنا الحق على الواجب تع يكون مرادنا به المعنى الثالث
لانه لا مرتبة اعلى منه في الحقيقة لعدم مخالطة البطلان مطلقا ولانه به يجب وجود كل باطل كما قال الشاعر الا كل
شيء ما خلا الله باطل هو باطن لانه شديد الظهور غلب ظهوره على الادراك فخفي كما مر ارادوه ظاهر حيث ان الاثار
تنسب الى صفاته وبحسب تلك الصفات عن ذاته فصدق بها اي بتلك الصفات من حيث انها ثابتة للذات من القدرة
والعلم يعني ان في العدد مساغا وسعة اذ كل من ينظر في الموجودات المحكمة نظرا صحيحا وتدبر فيها تدبرا كاملا
يعلم انه تع عليم قادر بخلاف كنه الذات فانه لا يمكن ان يطلع عليه احد كما اشار اليه بقوله فاما الذات فهي
ممنوعة فلا تطلع على حقيقة الذات وكنهها فهو اي الذات باطن باعتبارنا وعجزنا انا المدركون عن ادراكه
وذلك اي كونه باطنا لا من جهة حاجب وساتر وظاهر باعتباره اي بالقياس الى نفس ذاته ومن جهته وهي
الايات الدالة على المنتسبة الى صفات الواجب لذاته تقدست اعلم ان كمال العبد التحلي بصفاته واسمائه تعالى بقدر
ما يليق به ويناسب ذاته اذ يحصل المطلوب الحقيقي والناس فيه مراتب متفاوتة فمنهم من لم يكن له حظ منها
الا سماع اللفظ فهو رتبة البهيمة او يكون حظه فهم معناه اللغوي فهو قريب من الاول في المرتبة او يكون
حظه اعتقاده ثبوت معناه لله تع من غير كسب بل تقليد فهو مرتبة العلماء الظاهرين واكثر العوام
لكن حظوظ العارفين من معاني اسماء الله تع ثلثة الاول معرفة المعاني بالمكاشفة والمشاهدة بحيث لا يجوز فيها
الخطاء وكم بين هذه وبين الاعتقاد التقليدي او الاعتقاد من الدليل الجدلي الثاني انعطافهم عما ينكشف
بهم من صفات الجلال على وجه تنبعث منه شوقهم الى الاتصاف بما يمكنهم من تلك الصفات والتحلي بها اذ به
يصير العبد ربانيا قريبا من الرب تع ويصير رفيقا للملاء الاعلى فان قيل كيف يكون القرب من الله تع مع انه
في غاية التنزه والبعد عن صفات المخلوقين قلت الموجودات على قسمين كامل وناقص وبهما تتفاوت درجات
الكمال والقصور منتهى على واحد حتى لم يكن الكمال المطلق الا له ويكون لها في الموجودات كمالات متفاوتة فاكملها
اقرب الى الذي له الكمال المطلق قربا بالرتبة والرتبة لا بالمكان فيتفاوت القرب بتفاوت الكمالات قال الشيخ
السهروردي في عوارف المعارف حكى عن الشيخ ابي علي الفارمذي انه حكى عن شيخه ابي القاسم الكركاني انه قال الاسماء
التسعة والتسعين تصير اوصافا للعبد السالك وهو بعد في السلوك غير واصل ويكون الشيخ ره عنى بهذا ان العبد ياخذ
من كل اسم وصفا يلائم حال العبد وقصوره وضعفه مثلا ان ياخذ من اسم الرحيم معنى من الرحمة على قدر البشر
وكل اشارات المشايخ رحمهم الله في الاسماء والصفات التي هي اعز علومهم على هذا المعنى والتعبير كل من توهم بذلك

شيئا

شيئا من الحلول تزندق وضل وظلم واذا تقرر هذا فقول انك اذا اكتسبت خلقا من صفاته وقطعت ذلك عن صفات
البشرية وقطع عرقك عن مقتضى الجسمانية لانك على قدر ذلك الاكتساب تقرب من صفات الواجب تع والمجردات وتبعد من
علائق البشرية وعوائق الجسمانية مثل ان يكتسب من اسم القدوس مثلا ان يطهر حسك عن الكدورات وحواسك
عن الجسمانية والتصورات الخيالية وحلك عن رذائل الاخلاق والصفات السبعية وسرك عن الالتفات الى ما سواه
من الحظوظ الدنيوية والاخروية وان يلتفت الى معرفة الحق لذاته ومعرفة الخير للعمل به وظاهر ان الطالب اكثر
من هذا الاسم يقرب من الحق ويبعد عن الخلق وهكذا اطلاعا باقي الاسماء فاجهد ان تكتسب ظلالها لتفوز
فوزا عظيما فاذا اكتسبتها فوصلت الى ادراك الذات من حيث لا يدرك اذ غاية نيل البشر في ادراك ذات
المقدس ادراك انها لا تدرك فالتذاذك بان يدركها ان لا يدركه فلذلك اي فلاجل التذاذك بان تدرك
انه لا يمكنك ادراك الذات عليك ان تاخذ من بطونه وهو كونه بحيث لا تمكن ان يتعلق به الادراك وعلم
بهذه الحقيقة متوجها الى ظهوره باعتبار الايات والمخلوقات فتنظر الى عالم الاعلى وعالم الربوبية عن
الافق الاسفل وعالم البشرية اذ من هذا العالم ننتقل الى العالم الاعلى لانا نرى المحسوسات التي هي اقرب
الينا اولا ثم بالنظر والتامل فيها يظهر علينا عالم المجردات وكيفية صدورها عن مبدئها **فصل** الحد
التام يولف من جنس وفصل كما يقال الانسان حيوان ناطق فيكون الحيوان جنسا والناطق فصلا هذا
عند جمهور المنطقيين والمشهور بينهم والحق انه لا يجب ان يكون مولفا منهما لان الواجب فيه ان يكون موصلا
الى الكنه مع اعتبار جميع الاجزاء فهو اعم من ان يكون محمولا اولا ومن الذي فرض علينا محمولا ولو وجب
تاليفه من الجنس والفصل يلزم ان لا يكون المنطق مجموع قوانين الاكتساب لان المهية المركبة من اجزاء غير محمولة
كالعشرة اذا حصل جميع اجزائها في العقل مفصلا فلا شك انه يحصل مهية ذلك المركب في العقل
فيكون جميع الاجزاء باعتبار التفصيل موصلا الى التصور خارجا عن الطرق الموصلة المبينة في المنطق
فصل الموضوع هو الشيء الحامل للصفات والاحوال المختلفة ظاهر هذا التعريف لا يتناول المادة وقد
اطلق وقيل هذا على المادة حيث قال مثل الموضوع والعوارض حقيقة الانسانية اه ان يعم في الصفات
بحيث يتناول الجوهر ايضا فيشمل المادة والمادة توجد مع صورة مضادة لصورة كائنة وبزول
بحلولها ويسمى موضوعا كما يقال ان الماء موضوع للهواء والنطفة موضوع للانسان فان الصورة المائية
والنطفية تبطل عند وجود الهواء والانسان وقد يكون الموضوع قويا مثل الاعضاء لصورة البدن وقد يكون

بعينها مثل الاخلاط بل الاركان لها وقد يكون جزئيا مثل هذا الخشب للكرسي وقد يكون كليا مثل الماء للجمود والغليان
والخشب للكرسية والبابية للسواد والبياض **فصل** هو اول من جهة انه منه اى من جهة ان وجوده من ذاته يعني
لا مبدأ لوجوده وهو مبدأ الكل لما سواه بان يصدر عنه كل وجود لغيره هذا موافق لما قيل من ان مفهوم الاول
مركب من امر وجودي هو كونه مبدأ لغيره ومن امر عدمي هو انه لا مبدأ له وهو اول من جهة انه اولى بالوجود لغاية
قربه منه وكونه مقدما بجميع الكمالات وهو اول من جهة ان كل زماني اى حادث ينسب اليه نوع يكون اى باعتبار وجوده
فقد وجد زمان لم يوجد بعد ذلك الشيء اذ الحادث هو ما سبق عدمه على وجوده سبقا زمانيا ووجد اعنى الحق
الواجب معه لانه موجود لا فيه ان كونه فيه يستلزم الحدوث اذ الزمان لا يدخل فيه الا المتغير فان قيل نحن لا نعقل
من كون الشيء مع الزمان الا ان يكون ذلك الشيء فيه ولا شك انه تع مع الزمان فيكون فيه قلنا ان مهية الزمان
هو اتصال التقضي والتجدد اى امر متصل بين التقضي والتجدد فلا يكون فيه شيء الا وله تقدم وتاخر كالحركات
فانه من حيث حركته التي فيها التقضي والتجدد حاصل في الزمان ومن حيث ذاته لا تقدم ولا تاخر فيها اى
في الزمان بل معه فالشيء الذي يكون في الزمان يلزم ان يتغير بتغير الزمان وما يكون مع الزمان لا يلزم ان
يتغير بتغيره فلا يلزم من كونه تع مع الزمان كونه فيه لان ذاته تقدست منزهة عن جميع انواع التغير الذي بسببه
يكون الشيء في الزمان وبالجملة ان الزمان امر سيال فلا يدخل فيه الا السيالات قال الشيخ في تعليقاته العقل
يفرض ثلثة اكوان احدها الكون في الزمان وهو متى الاشياء المتغيرة التي يكون لها مبدأ ومنتهى ويكون مبدأه غير
منتهاه بل يكون متقضيا ويكون دائما في السيلان وفي تقضي حال وتجدد حال والثاني كون مع الزمان ويسمى
الدهر وهذا الكون محيط بالزمان وهو كون الفلك مع الزمان والزمان في ذلك الكون لانه نشأ من
حركة الفلك وهو نسبة الثابت الى المتغير الا ان الوهم لا يمكنه ادراكه لانه راى كل شيء في زمان وراى كل شيء
يدخله كان ويكون والماضي والحال والمستقبل وراى لكل شيء منها ماضيا او حاضرا او مستقبلا والثالث
كون الثابت مع الثابت ويسمى السرمد وهو محيط بالدهر هو اول لانه اذا اعتبر كل شيء كان فيه اولا اثره اى فعله وثانيا
قبوله بالذات لا بالزمان اذ يصح ان يقال اوجد فوجد ظاهر ان الوجود لا يتاخر عن الايجاد بالزمان هو
آخر لان الاشياء اذا لوحظت اولا ونسبت اليها اسبابها ومبادئها وقف عنده تع المنسوب الذي هو سبب
اذ لا سبب فوقه اذ هو سبب الاسباب والحاصل انه اذا ابتدئ من جانب الخلق ولوحظ ترتب الاسباب انتهى الى الواجب قطعا
فيكون هو اخرا واخر لانه الغاية الحقيقية وهي غاية الغايات التي يطلب لذاته لا لشيء آخر في كل طلب فالغاية مثل

السعادة

السعادة التي هي غاية كمال الممكن الشيء بحسب فطرته في قولك لم شربت الماء فتقول لتغير المزاج فيقال لم اردت
تغير المزاج فتقول للصحة فيقال لم طلبت الصحة فتقول للسعادة والخير اى لاجل كون البدن على وجه الكمال
ثم لا يورد عليه سؤال اعني ان يجاب عنه لان السعادة والخير يطلب لذاته لا لغيره فالحق الاول يعقل
كل شيء ويشوقه لانه ما يشوقه كل شيء هو الوجود او كماله اذ العدم من حيث هو عدم لا يشتاق اليه من حيث
يتبعه وجود فالمشتوق بالحقيقة هو الوجود ولما كان وجودات الممكنات وكمالاتها جايزة الزوال
في حدود ذواتها يكون في حكم العدم فلا يكون مطلوبا حقيقيا بل المطلوب الحقيقي هو الذي له براءة في
نفسه من العدم والنقص وهو ذات الواجب او لان كل شيء يتوجه نحو كماله الخاص المطلوب له اما بالارادة او بالطبع
او ليحصل ويخرج بذلك من القوة الى الفعل حتى يصير مناسبا للمبدأ الحق الذي هو بالفعل من جميع الوجوه فيقرب
منه فيكون كل شيء مقبلا اليه لذاته تقدست طبعا وارادة بحسب طاقته وما يليق بحاله على ما يعرفه الراسخون
الذين ثبتوا وتمكنوا وعضوا بضرس قاطع في العلم بتفصيل لجمله او بكلام طويل فهو المعشوق الاول
الحقيقي الذي يتوجه نحوه جميع الاشياء فيكون غاية الغايات فلا للثاني اى لكونه يتوجه نحوه كل
شيء وكونه يطلب لذاته هو آخر ولما بين آخريته تع بكونه غاية ذاتية اراد ان يبين كونه تع غاية
يوجب اوليته ايضا من وجه فقال كل غاية باعثة للفاعل على فعله اول في الفكرة اى في التعقل و
الوجود العلمي لانها باعتبار هذا الوجه علة غائية ولا شك ان العلة الغائية متقدمة على المعلول لكون
اول اخر في الحصول لانها مترتبة على فعل الفاعل باعتبار وجودها العيني فيكون اخرا فان قيل ان
الواجب الحق متقدم بالوجود على جميع الاشياء ليس معلولا لشيء منها فلا يجوز ان يكون غاية لشيء
منها لان كونه غاية يقتضي التاخر فلا يكون اخرا في الحصول قلنا ان كونه غاية واخريته في الحصول
ليس باعتبار وجوده في نفسه فيلزم استحالته بل باعتبار وجود نسبته بينه وبين الطالب كالقرب منه
والوصول اليه ومعرفته هو آخر من جهة ان كل زماني يوجد زمان يتاخر عنه ولا يوجد زمان يتاخر عن
الحق فيكون اخرا هو طالب اى جالب الكل الى النيل منه والوصول اليه بحسب اى بحسب طاقة الكل و
يليق بحاله هو غالب اى مقتدر له قدرة تامة على اعدام العدم يعني اعدام امور لا يستحق الوجود
بنفسها ولو لم يعرض لها تاثير من خارج لكانت باقية على العدم وعلى سلب المهيات ما
يستحقها بنفسها من البطلان اى على سلب الامور التي يستحق البطلان والهلاك في حدود انفسها

وهي الممكنات فقوله ما يستحقها بل هو من المعينات وكل شيء هالك الا وجهه وله الحكم على ما هدانا ابكم
واولانا من تفضله ٥ الحمد لله الذي وفق لاتمام هذا الكتاب وعصم
من الزلل والغواية والاضطراب والصلوة على خير من
اوتي الحكمة وفصل الخطاب وعلى آله واصحابه النجب
هم اولو الايدي والالباب ٥

تم على يد الضعيف النحيف محمود ابن
محمد قاسم الزنوجي يوم السبت
شهر الصفر سنة ثمان وثمانون
بعد الالف من الهجرة النبوية
على هاجرها السلام
تمم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلوته على خير خلقه محمد وآله الطيبين **وبعد** فاني اريد ان ادل في هذه المقالة على حقيقة ما عند المشائين المحصلين من حال المبدأ والمعاد تقربا الى الشيخ الجليل ابي احمد محمد بن ابرهيم الفارسي فتضمن مقالتي هذه ثمرتي علمين كبيرين احدهما الموسوم بانه فيما بعد الطبيعيات والثاني العلم الموسوم بانه في الطبيعيات فان الثمرة العلم الذي هو فيما بعد الطبيعيات هو القسم المعروف منه باثولوجيا وهو في الربوبية والمبدأ الاول ونسبة الموجودات على ترتيبها اليه وثمرة العلم الذي في الطبيعيات هو معرفة بقاء النفس الانسانية وانها ذات معاد وقسمت هذا الكتاب الى مقالات ثلث **المقالة الاولى** في اثبات المبدأ الاول الكل ووحدانيته وتعديد الصفات التي تليق به **المقالة الثانية** في الدلالة على ترتيب فيض الوجود عن وجوده مبتديا من اول موجود عنه الى اخر الموجودات عنه **المقالة الثالثة** في بقاء النفس الانسانية والسعادة الحقيقية الاخروية والتي هي سعادة ما وغير الحقيقية والشقاوة الحقيقية الاخروية والتي هي شقاوة ما وغير الحقيقية وانحري في هذه المقالات ان اوضح ما اغلقوا واظهر ما ستروا واكتموا واجمع ما فرقوا وابسط ما اجملوا بمقدار الوسع القاصر الذي لمثلي ممن مني بانقراض زمان العلماء
واتواز

وانصراف الهمم الى اغراض شتى من الحكم وتسلط المقتصر على من يتعاطى من الحقيقة طرفا ثم كلال الحد وانقلاب الغرب بين من خالط المستحقين عن تحقيق والمدفوعين الى ما دفعت اليه من نوائب الزمان والله المستعان وبه الحول والقوة **المقالة الاولى** **فصل** في تعريف الواجب الوجود والممكن الوجود ان الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود يلزم منه المحال والممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود او موجود لم يلزم منه المحال والواجب الوجود هو الضروري الوجود والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه اي لا في وجوده ولا في عدمه فهذا هو الذي نعنيه في هذا الموضع بممكن الوجود وان كان قد يعني بممكن الوجود ما هو في القوة ويقال الممكن على كل صحيح الوجود وقد فصل ذلك في المنطق ثم ان واجب الوجود قد يكون بذاته وقد يكون لا بذاته والذي هو واجب الوجود بذاته فهو الذي لذاته لا لشيء آخر اي شيء كان صار محالا فرض عدمه والواجب الوجود لا بذاته هو الذي يوضع شيء ما ليس هو صار واجب الوجود مثلا ان الاربعة واجبة الوجود لا بذاتها لكن عند فرض اثنين اثنين والاحراق واجب الوجود لا بذاته ولكن عند التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع اعني المحرقة والمحترقة **فصل** في ان واجب الوجود لا يكون بذاته وبغيره معا ولا يجوز ان يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معا فانه ان رفع غيره ذلك او لم يعتبر وجوده لا يخلو اما ان يبقى وجوب وجوده بذاته على حاله فلا يكون وجوب وجوده بذاته **فصل** في ان واجب الوجود بغيره ممكن الوجود بذاته وكل ما هو واجب الوجود بغيره فانه ممكن الوجود بذاته لان ما هو واجب الوجود بغيره فوجوب وجوده تابع لنسبة ما واضافة ما والنسبة والاضافة اعتبارهما غير اعتبار نفس ذات الشيء الذي له نسبة واضافة ثم وجوب الوجود انما يتقرر باعتبار هذه النسبة واعتبار الذات وحدها لا يخلو اما ان يكون مقتضيا لوجوب الوجود او مقتضيا لامكان الوجود او مقتضيا لامتناع الوجود ولا يجوز ان يكون مقتضيا لامتناع الوجود لان كل ما امتنع وجوده بذاته لم يوجد لا بذاته ولا بغيره ولا يجوز ان يكون مقتضيا لوجوب الوجود فقد قلنا ان ما وجب وجوده بذاته استحال وجوب وجوده بغيره فبقي ان يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود وباعتبار ايقاع النسبة الى ذلك الغير واجب الوجود وباعتبار قطع النسبة الى ذلك الغير ممتنع الوجود وذاته بذاته بلا شرط ممكن الوجود فقد بان ان كل واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته **فصل** في ان ممكن الوجود بذاته انما يوجد بان يجب وجوده بغيره وهذا ينعكس فيكون كل ممكن الوجود بذاته فانه ان حصل

وجوده لغيره واما ان لا يبقى وجوب وجوده على حاله فلا يكون وجوب

وجوده كان واجب الوجود بغيره لانه لا يخ اما ان يصح له وجود بالفعل واما ان لا يصح له وجود بالفعل ومح
ان لا يصح له وجود بالفعل والا لكان ممتنع الوجود فبقى ان يصح له وجود بالفعل فح اما ان يجب وجوده واما ان
لا يجب وجوده فان لم يجب وجوده فهو بعد ممكن الوجود ولم يتميز وجوده عن عدمه فلا فرق بين هذه الحالة
منه والحالة الاولى لانه قد كان قبل الوجود ممكن الوجود والآن هو بحاله كما كان فان وضع ان حالة
تجددت فان السؤال عن تلك الحالة ثابت بانها ممكنة الوجود او واجبة وجودها فان كانت ممكنة الوجود
فان تلك الحالة كانت قبل ايضا موجودة على امكانها فلم تتجدد وان وجب وجودها او هي موجبة للاول
فقد وجب لهذا الاول وجود حالة وليست تلك الحالة الا خروجه الى الوجود فح خروجه الى الوجود واجب
وايضا فان كل ممكن الوجود فاما ان يكون وجوده بذاته او بسبب ما فان كان بذاته فذاته واجبة
الوجود لا ممكنة الوجود وان كان بسبب فاما ان يجب وجوده مع وجود السبب واما ان يبقى على ما كان
لو لم يوجد السبب وهذا مح فيجب اذن ان يجب وجوده مع وجود السبب فكل ممكن الوجود بذاته فهو واجب
الوجود بغيره **فصل** في انه لا يجوز ان يكون اثنان يحدث منهما واجب وجود واحد ولا كل واحد
واجب الوجود بالاخر ولا في واجب الوجود كثرة بوجه من الوجوه ولا يجوز ان يكون شيآن اثنان
ليس هذا هو ذاك ولا ذاك هو هذا وكل واحد منهما واجب الوجود بذاته وبالاخر فقد بينا ان واجب
الوجود بذاته لا يكون واجب الوجود بغيره ولا يجوز ان يكون كل واحد منهما واجب الوجود بالاخر
حتى يكون ا واجب الوجود بب لا بذاته وب واجب الوجود با لا بذاته وجملتهما واجب الوجود
واحد وذلك لان اعتبارهما ذاتين غير اعتبارهما متضايفين ولكل واحد منهما وجوب وجود
لا بذاته فكل واحد منهما ممكن الوجود بذاته ولكل ممكن الوجود بذاته علة في وجوده اقدم منه لان
كل علة اقدم في وجود الذات من المعلول وان لم يكن في الزمان فلكل واحد منهما شيء اخر يتقوم به اقدم
من ذاته وليس ذات احدهما اقدم من ذات الاخر على ما وصفنا فلهما اذن علل خارجة عنهما اقدم
منهما فليس اذن وجوب وجود كل واحد منهما مستفادا من الاخر بل من العلة الخارجة التي اوقعت
العلاقة بينهما وايضا فان ما يجب وجوده بغيره فوجوده متوقف على وجود ذلك الغير ومتاخر بالذات
عنه ثم من المستحيل ان يتوقف ذات في ان توجد على ذات توجد بها فكانها متوقفة في الوجود على
وجود نفسها فان كان وجود نفسها يكون لها بذاتها فهي غنية عن الغير وان كان لا يكون حتى يكون

عنى

غيره لا يكون الا بعد وجودها فوجودها متوقف على امر بعد وجودها بالذات فوجودها مح و
نقول ايضا ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون لذاته مبادي تجتمع فيتقوم منها واجب الوجود لا اجزاء كمية
ولا اجزاء حد وقول سواء كانت كالمادة والصورة او كانت على وجه آخر بان يكون اجزاء القول الشارح
بمعنى اسمه يدل كل واحد منها على شيء هو في الوجود غير الاخر بذاته وذلك بان كل ما هذا وصفه فذات
كل جزء منه ليس هي ذات الجزء الاخر ولا ذات المجتمع فاما ان يصح لكل واحد من اجزائه وجود منفرد
ولا يصح للمجتمع وجود دونها فلا يكون المجتمع واجب الوجود او يصح ذلك لبعضها ولكنه لا يصح للمجتمع
وجود دونه فما لم يصح له من المجتمع والاجزاء الاخرى فليس واجب الوجود بل واجب الوجود هو الذى يصح
له وان كان لا يصح لشيء من الاجزاء مفارقة الجملة في الوجود ولا للجملة مفارقة الاجزاء وتعلق وجود كل
بالاخر وليس واحد بالذات اقدم فليس شيء منها بواجب الوجود فقد اوضحنا هذا على ان الاجزاء بالذات
اقدم من الكل فيكون العلة الموجبة للوجود توجد اولا الاجزاء ثم الكل فلا يكون شيء منها واجب الوجود
وليس يمكننا ان نقول ان الكل اقدم بالذات من الاجزاء فهو اما متاخر واما معا وكيف كان فليس بواجب
الوجود فقد اتضح من هذا ان واجب الوجود ليس بجسم ولا مادة جسم ولا صورة جسم ولا مادة معقولة
لصورة معقولة ولا صورة معقولة في مادة معقولة ولا له قسمة لا في الكم ولا في المبادي ولا في القول
فهو واحد من هذه الجهات الثلث **فصل** في ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته
ونقول ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته والا فان كان من جهة واجب الوجود
ومن جهة ممكن الوجود وكانت تلك الجهة يكون له ولا يكون له ولا يخ عن ذلك وكل منهما بعلة
يتعلق الامر بها ضرورة كانت ذاته متعلقة الوجود بعلتى امرين لا يخ منهما فلم يكن واجب الوجود بذاته
مطلقا بل مع العلتين سواء كان احدهما وجودا والاخر عدما او كان كلاهما وجوديين فتبين من هذا
ان الواجب الوجود لا يتاخر عن وجوده وجود منتظر بل كل ما هو ممكن له فهو واجب له فلا له ارادة منتظرة
ولا له طبيعة منتظرة ولا علم منتظر ولا صفة من الصفات التي تكون لذاته منتظرة **فصل** في ان
واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات وبيان ان كل صورة لا في مادة فهي كك وان العقل والعاقل
والمعقول واحد ونقول ايضا ان واجب الوجود معقول الذات غير محسوس الذات البتة لانه ليس بجسم و
لا في مكان ولا حامل للعوارض التي تحملها الاجسام ولان مهيته ليست في مادة فمهيته معقولة بالفعل وذلك

او بصورة اخرى يعقل بها تعقلها ط

لانا سنوضح بعد ان الصورة المعقولة هي كالبشرية فارقت المادة وفارقت علائق المادة فان كان ذلك بتجريد
العقل وليست معقولة بذاتها بالفعل بل بالقوة كصورة الاجسام الطبيعية والصناعية وان كان هذا المعنى لها
لذاتها فذاتها معقولة بذاتها بالفعل بالذات ووجودها في العقل بالقوة هو العقل بالفعل فان العقل
بالفعل هو صورة كلية مجردة عن المادة والعوارض التي تعرض لها بسبب المادة زيادة على ما لها بالذات كان الصورة
التي في الخيال والذكر تجردت عن موادها ولكن مع العوارض التي لها من المادة فان صورة زيد في الخيال
هي على قدر من الطول والعرض واللون وفي وضع ما واين وهذه من العوارض التي عرضت لانسانيته ليس شيء
منها يقتضيه ماهيته الذاتية والا لاشترك الكل فيها بل انما عرضت له بسبب المادة التي هي له للانسانية مع هذه
اللوازم واما القوة العقلية فانها تنفض عن ماهيات الاشياء هذه اللوازم كلها وتجردها محضة بحيث اذا
كانت كثرة تحتها صلحت لان تشترك فيها فلا يكون للانسان المعقول مقدار في طول وعرض ولون ولا
وضع ولا اين ولو كان لشيء منها لم يحمل على ما ليس له ذلك الطول والعرض واللون ولا الاين والوضع وكل
صورة مجردة عن المادة والعوارض اذا تجردت بالعقل بالقوة صيرته عقلا بالفعل لا بان العقل
بالقوة يكون منفصلا عنها انفصال مادة الاجسام عن صورتها فانه ان كان منفصلا بالذات عنها
وبعقلها كان ينال منها صورة اخرى معقولة والسؤال في تلك الصورة كالسؤال فيها وذهب الامر
الى غير نهاية بل افصل هذا واقول ان العقل بالفعل اما ان يكون ح هذه الصورة او العقل بالقوة
الذي حصل له هذه الصورة او مجموعهما ولا يجوز ان يكون العقل بالقوة هو العقل بالفعل لحصولها له
لانه لا يخ ذات العقل بالقوة اما ان يعقل تلك الصورة او لا يعقلها فان كان لا يعقل تلك الصورة
فلم يخرج بعد الى الفعل وان كان يعقل تلك الصورة فاما ان يعقلها بان يحدث لذات العقل بالقوة
صورة اخرى او انما يعقلها بان يحصل هذه الصورة لذاتها فقط فان كان انما يعقلها بان يحدث
لها منها صورة اخرى ذهب الامر الى غير النهاية وان كان يعقلها بانها موجودة لها فاما على الاطلاق
فيكون كل شيء حصلت له تلك الصورة عقلا وتلك الصورة حاصلة للمادة وخاصة لتلك العوارض
التي تقرن بها بسبب المادة فيجب ان يكون المادة والعوارض عقلا بمقارنة تلك الصورة فان الصورة
الطبيعية المعقولة موجودة في الاعيان الطبيعية ولكن مخالطة لغيرها لا مجردة والمخالطة لا يعدم المخالط
حقيقة ذاته واما لا على الاطلاق ولكن لانها موجودة لشيء من شانه ان يعقل فيكون ح ان يعقل اما

يعقلها

وحاصله ر

نفس

نفس وجودها له فيكون كانه قال لانها موجودة لشيء من شانه ان يوجد له واما ان يكون ان يعقل معنى ليس
نفس وجود هذه الصورة له اي جزء ذلك المعنى حيث يعقل وقد وضع نفس وجود هذه الصورة له هف
فاذن ليس تعقل هذه الصورة نفس وجودها للعقل بالقوة ولا وجود صورة ماخوذة عنها فاذن
ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل البتة الا ان لا يوضع الحال فيهما حال المادة والصورة المذكورتين
ولا يجوز ان يكون العقل بالفعل ههنا هو هذه الصورة نفسها فيكون العقل بالقوة لم يخرج الى العقل
لانها ليست هذه الصورة نفسها بل قابل لها وضع العقل بالفعل هذه الصورة نفسها فيكون العقل
بالقوة ليس عقلا بالفعل بل موضوعا للعقل بالفعل وقابلا فليس عقلا بالقوة لان العقل بالقوة
هو الذي من شانه ان يكون عقلا بالفعل وليس ههنا شيء هو عقل بالقوة اما الذي يجري مجرى المادة
فقد بينا واما الذي يجري مجرى الصورة فان كان عقلا بالفعل فهو عقل بالفعل وانما لا يمكن ان
يوجد وهو عقل بالقوة ولا يجوز ان يكون هذا العقل بالفعل مجموعهما لانه لا يخ اما ان يكون يعقل ذاته
او غير ذاته ولا يجوز ان يعقل غير ذاته لان ما هو غير ذاته فاما اجزاء ذاته وهي المادة والصورة
المذكورتان او شيء خارج عن ذاته فان كان شيئا خارجا عن ذاته فهو يعقله بان يعقل الصورة المعقولة
فيحل منه محل المادة ولا يكون تلك الصورة هي الصورة التي نحن في بيان امرها بل صورة اخرى بها
يصير عقلا بالفعل وايضا نحن انما نضع ههنا الصورة التي بها يصير العقل بالفعل عقلا بالفعل هذه
الصورة ثم مع ذلك فان الكلام في المجموع مع تلك الصورة الغريبة ثابت ولا يجوز ان يكون اجزاء
ذاته ايضا لانه اما ان يعقل الجزء الذي هو كالمادة او الجزء الذي هو كالصورة او كلاهما وكل واحد
من هذه الاقسام اما ان يعقله بالجزء الذي هو كالمادة او الجزء الذي هو كالصورة او كليهما وانت اذا
تعقبت هذه الاقسام بان لك الخطاء في جميعها فانه ان كان يعقل الجزء الذي هو كالمادة بالجزء الذي
كالمادة فالجزء الذي كالمادة عاقل لذاته ومعقول لذاته ولا منفعة للجزء الذي هو كالصورة في
هذا الباب ههنا وان كان يعقل الجزء الذي كالمادة بالجزء الذي كالصورة فالجزء الذي كالصورة هو
المبدا الذي بالقوة والجزء الذي كالمادة هو المبدا الذي كالصورة والعقل وهذا عكس الواجب وان كان
تعقل الجزء الذي كالمادة بالجزئين جميعا فصورة الجزء الذي كالمادة حالة في الجزء الذي كالمادة وفي
الجزء الذي كالصورة فهي اكثر في ذاتها هف واعتبر هذا في جانب الجزء الذي كالصورة وكذلك ان وضع انه

دائما ر

لمادة تقبل صورة المعقولة ر

يعقل كل جزء بكل جزء فقد بطل اذن الاقسام الثلث وصح ان الصورة العقلية ليست نسبتها الى العقل بالقوة
نسبة الصورة الطبيعية الى الهيولى الطبيعية بل هي اذا حلت العقل بالقوة اتحد ذاتهما شيئا واحدا فلم يكن
قابل ومقبول متميزي الذوات فيكون ح العقل بالفعل بالحقيقة هو الصورة المجردة المعقولة وهذه
الصورة اذا كانت تجعل غيرها عقلا بالفعل بان يكون له فان كانت قائمة بذاتها فهي اولى بان
يكون عقلا بالفعل فانه لو كان الجزء من النار قائما بذاته لكان اولى بان يحرق والبياض لو كان
قائما بذاته لكان اولى بان يفرق البصر وليس يجب للشيء المعقول ان يعقله غيره لا محة فان العقل
بالقوة يعقل ذاته لا محالة هو الذي من شانه ان يعقل غيره فقد اتضح من هذا ان كل ماهية جردت عن
المادة وعوارض المادة فهي معقولة بذاتها بالفعل وهي عقل بالفعل ولا يحتاج في ان يكون معقولة
الى شيء اخر يعقلها ولهذا براهين منغلقة تركناها واعتمدنا الاظهر منها فقد ظهر اذن ان الواجب
الوجود بذاته يجب ان يكون معقولا بذاته بالفعل وعقلا بذاته بالفعل وكل ماهية مجردة عن المادة
فهي لذاتها جلية وما لها الذاتها فليس بالقياس الى غيرها فقط بل بالقياس الى كل شيء ولا ذاتها ثم
غيرها فان لم يظهر شيء فلضعف قبوله لتجليها **فصل** في ان واجب الوجود بذاته خير محض
وكل واجب الوجود بذاته خير محض وكمال محض والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء ويتم به وجوده والشر
لا ذات له بل هو اما عدم جوهر او عدم صلاح حال الجوهر فالوجود خيرية وكمال الوجود خيرية الوجود
والوجود الذي لا يقارنه عدم لا عدم جوهر ولا عدم شيء للجوهر بل هو دائما بالفعل فهو خير محض و
الممكن الوجود بذاته ليس خيرا محضا لان ذاته بذاتها لا يجب لها الوجود فذاته بذاتها يحتمل العدم
وما احتمل العدم بوجه ما فليس بريا من جميع جهاته من الشر والنقص فاذن ليس الخير المحض الا الواجب
الوجود لذاته وقد يقال ايضا خير لما كان نافعا ومفيدا لكمالات الاشياء وسنبين ان الواجب
الوجود يجب ان يكون لذاته مفيد لكل وجود ولكل كمال وجود فهو من هذه الجهة خير ايضا لا يدخله نقص
ولا شر **فصل** في ان واجب الوجود حق محض وكل واجب الوجود فهو حق محض لان حقيقة كل شيء
خصوصية وجوده الذي يثبت له فلا احق اذن من واجب الوجود وقد يقال حق ايضا لما يكون
الاعتقاد لوجوده صادقا فلا احق بهذه الحقية مما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا ودائما مع صدقه
دائما مع دوامه لذاته لا لغيره **فصل** في ان نوع واجب الوجود نوع لا يقال على كثيرين فذاته لذاته تامة

ولا يجوز

ولا يجوز ان يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته لان وجود نوعه له اما ان يقتضيه ذات نوعه او لا يقتضيه ذات
نوعه بل يقتضيه علة فان كان معنى نوعه له لذاته معنى نوعه لم يوجد الا له وان كان لعلة فهو معلول ناقص
وليس واجب الوجود وكيف يمكن ان يكون الماهية المجردة عن المادة لذاتين والشيئان انما يكونان
اثنين اما بسبب المعنى واما بسبب الحامل للمعنى واما بسبب الوضع والمكان او بسبب الوقت والزمان وبالجملة
لعلة من العلل وكل اثنين لا يختلفان بالمعنى فانما يختلفان بشيء غير المعنى وكل معنى موجود بعينه لكثيرين
مختلفين فهو متعلق الذات بشيء مما ذكرناه من العلل ومن لواحق العلل وليس واجب الوجود و
اقول قولا مرسلا ان كل ما ليس الا المعنى ولا يجوز ان يتعلق الا بذاته فقط فلا يحتاج الى شيء مثله بالعدد
فلا يكون اذن له مثل لان المثل مخالف بالعدد فبين من هذا ان واجب الوجود لا ند له ولا
مثل ولا ضد له لان الاضداد متعاقبة ومشتركة في الموضوع وهو واجب الوجود بري عن المادة
فصل في ان واجب الوجود واحد من وجوه شتى والبرهان على انه لا يجوز ان يكون اثنان
واجبي الوجود وايضا فهو تام الوجود لان نوعه له فقط فليس من نوعه شيء خارج عنه واحد وجوه
الواحد ان يكون تاما فان الكثير والزائد لا يكونان واحدين فهو واحد من جهة تمامية وجوده
وواحد من جهة ان حده له وواحد من جهة انه لا ينقسم لا بالكم ولا بالمبادي المقومة له ولا باجزاء
الحد وواحد من جهة ان لكل شيء وحدة تخصه وبها كمال حقيقته الذاتية وايضا هو واحد من جهة
اخرى وتلك الجهة هي انه رتبته في الوجود وهي وجوب الوجود ليست الا له ولا يجوز ان يكون وجوب الوجود
مشتركا فيه والبرهان على هذا فنقول ان وجوب الوجود اما ان يكون شيئا لازما لماهية تلك الماهية
هي التي لها وجوب الوجود كما نقول المثنى انه مبدا فيكون لذلك الشيء ذات وماهية ثم يكون المبدا
لازما لتلك الذات ونقول ممكن الوجود لشيء له في نفسه معنى مثل انه جسم او بياض او لون ثم هو ممكن
الوجود واما ان يكون واجب الوجود نفس كونه واجب الوجود هو واجب الوجود فيكون نفس وجوب
الوجود طبيعة كلية ذاتية فنقول اولا انه لا يمكن ان يكون وجوب الوجود من المعاني اللازمة لماهية
فان تلك الماهية ح يكون سببا لوجوب الوجود فيكون وجوب الوجود متعلقا بسبب فلا يكون وجوب
الوجود موجودا بذاته وبعد هذا فتلك الماهية اما ان يكون بعينها الكلية لها فيكون نوع وجوب الوجود

شركا فيه وقد ابطلنا هذا او يكون لكل ماهية اخرى فان لم يشركا في شيء لم يجب ان يكون كل واحد منهما قائما
لا في موضوع وهو المعنى الجوهرية المقول عليهما بالتسوية ليس لاحدهما اولا وللثاني اخرا ولذلك هو جنس
لهما فاذا لم يجب في ذلك كان احدهما قائما في موضوع فيكون من واجب الوجود وان اشركا في شيء ثم كان لكل
واحد منهما بعده معنى على حده يتم به ماهيته فكل واحد منهما منقسم بالقول وقد قيل ان واجب الوجود لا
ينقسم بالقول فليس ولا واحد منهما واجب الوجود وان كان لاحدهما ما يشركان فيه فقط وللثاني معنى زائد
عليه واما الاول فيفارقه بعدم هذا المعنى ووجود ذلك المعنى المشترك فيه بشرط تجريده وعدم ما يغيره
فهذا يجوز ولكن يكون الثاني مركبا غير واجب الوجود ويكون هذا هو واجب الوجود وحده ويكون المعنى
المشترك فيه لا يوجب وجوب وجوده الا ان يشترط عدم ما سواه من غيره نكون تلك الاعدام وجودات اشياء
وذوات ولا فني شيء واحد اشياء بلا نهاية موجودة لان في كل شيء اعدام اشياء بلا نهاية ومع هذا
فان كل ما يجب وجوده فليس يجب وجوده بما يشاركه به غيره ولا يتم به وحده وجود ذاته بل القائم وجوب
جميع ما يشاركه به غيره وبما يتم وجود ذاته فالذي يتم به وجود ذاته يزيد على ما يشاركه به غيره فاما
ان يكون ذلك شرطا في نفس وجوب الوجود واما ان لا يكون فان كان ذلك كله شرطا في نفس وجوب الوجود
وجب ان يوجد لكل واجب الوجود فيوجد كل ما يوجد لكل واحد من الماهيتين للاخرى فلا يكون بينهما
انفصال البتة وقد وضع بينهما اختلاف في النوع وهذا خلف وان لم يكن شرطا في نفس وجوب الوجود وما
ليس بشرط في شيء فالشيء يتم دونه فوجوب الوجود يتم دون ما اختلفا فيه فيكون ما اختلفا فيه عارضا
لوجوب الوجود وهما متفقان في ماهية وجوب الوجود ونوعيته واختلفا بالعوارض وهذا خلف فان
جعل الشرط في وجوب الوجود احدهما لا بعينه شرطا فان قال قائل هذا مثل المادة ليست هذه الصورة
بعينها لها شرطا ولا ضدها ولكن احدهما لا بعينها او مثل ان اللون لا يبقى وجوده الا ان يكون سوادا
او بياضا لا بعينه لكن احدهما فقد ذهب عليه الفرق اما المادة فاحدى الصورتين لها بعينها شرط في زمان
والاخرى ليست بشرط في ذلك الزمان وفي الزمان الاخر فان الصورة الاخرى شرطها بعينها والاولى
ليس وكل واحدة منهما لها ممكنة اذا اخذت مطلقة وهي ح ممكنة ايضا فاذا وجب بعلة احدى الصورتين
ووجبت الصورة بعينها اما اللونية فليست تصير لونية بسواد او بياض بل هي لونية بامر يعمهما لكن لا توجد

بعينه
فليس احدهما بعينه ولا الاخر
شرطا فتساويا في انه ليس احدهما
شرطا فكيف يكون احدهما لا بعينه

مفردة

مفردة الامع فصل كل واحد منهما فليس ولا واحد من الامرين للونية بشرط في اللونية ولكنه شرط في الوجود
ثم في كل زمان وفي كل مادة فالشرط احدهما بعينه لا الاخر فهذه اللونية التي بحسب هذا الزمان وبحسب هذه
المادة انما يوجدها فصل السواد وتلك الاخرى انما يوجدها فصل البياض فاللونية المطلقة اما
ان لا يكون ولا واحد منهما شرطا في وجودها البتة او يكون اجتماعهما معا شرطا في وجودها فيكون كل
واحد منهما شرطا في وجودها على انه بعض الشرط لا شرط تام والشرط التام هو اجتماعهما وبالجملة فان الشيء
الواحد من جهة واحدة يكون بشرط واحد لا اي شيئين اتفق انما يكون هذا اذا كان ثم جهتان ولكل جهة
شرط بعينها فلا ينفع عنهما فلا يتعلق احدهما بعينه بذاته بل باتفاق بسبب جهة فاما ذاته بذاتها فلا
لها الا الواحد كما ان اللونية شرطها بذاتها شيء واحد وشرطها في جهات وجودها امور لكل وقت يكون
امر له بعينه وكما ان اللونية في انها لونية ليس احد الامرين بعينه وبغير عينه شرطا لها كذلك وجوب الوجود في
انه وجوب الوجود او كما ان احد الامرين بصير شرطا للونية عند حدوث علة معينة وحال معينة للونية
وانما يجوز ان يقال ان احدهما لا بعينه شرط في اللونية لا لنفس اللونية بل لاختلاف واحوالات لا للونية فكذلك
ان كان لوجوب الوجود احد الفصلين لا بعينه شرطا فيجب ان يكون لا لانه وجوب الوجود فيكون وجوب
الوجود متقررا دونه غير محتاج اليه ولكنه شرط لانضمام عوارض وجوب الوجود وقد قلنا ان
وجوب الوجود لا يلحقه احوال مختلفة خارجة من مقتضى وجوب الوجود وهذا ثم اللونية حقيقة معلولة
فيجب ان يلحقها شرايط بعد اللونية بها يوجد مختلفة ووجوب الوجود لا يلحقه شرط بعد وجوب الوجود
به يوجد فقد بان انه ليس ولا واحد من خاصيتي الماهيتين المذكورتين شرطا في وجوب الوجود
بوجه من الوجوه لا بعينها ولا لا بعينها فقد بطل ان يكون وجوب الوجود شركا فيه على ان يكون
لا زما ونقول ولا على ان يكون ذاتيا مقوما لماهية الشيء وهذا اظهر فان وجوب الوجود اذا كان طبيعة
بنفسه فليكن آ ثم انقسم في كثيرين فانما ينقسم اما في المختلفين بالعدد فقط وقد منعنا هذا او ينقسم
في مختلفين بالنوع فينقسم بفصول فليكن هي ب و ج وتلك الفصول لا يكون شرطه في ان يوجد
وجوب الوجود واذا لم يكن هناك ووجوب الوجود لازم فهنا وهو نفس طبيعة متقررة اظهر فان
طبيعة وجوب الوجود ان كانت يحتاج الى ب و ج حتى يكون وجوب الوجود فطبيعة وجوب الوجود ليس
طبيعة وجوب الوجود هذا خلف وليست كطبيعة اللون والحيوان اللذين يحتاجان الى فصل فصل حتى يتقرر وجودهما

لان تلك طبايع معلولة فانما يحتاجان لا في نفس الحيوانية واللونية المشترك فيهما بل في الوجود فوجوب الوجود
هو مكان اللونية والحيوانية وكان ذينك لا يحتاجان في ان يكون لونا او حيوانا وكل هذا لا يحتاج في ان
يكون وجوب وجوده ثم وجوب الوجود ليس وجود ثان يحتاج اليه كما هناك يحتاج بعد اللونية الى الوجود اللازم
للونية والحيوانية فقد ظهر انه لا يمكن ان يكون وجوب الوجود مشتركا فيه الا ان كان لازما لطبيعة ولا ان كان
طبيعة بذاته فاذا وجوب الوجود لا بالنوع فقط او بالعدد وعدم الانقسام والتمام بل في ان وجوده
ليس لغيره وان لم يكن من جنس ولا يجوز ان يقال ان واجبي الوجود لا يشتركان في شيء وكيف وهما مشتركان
في وجوب الوجود ومشتركان في البراءة عن الموضوع فان كان وجوب الوجود يقال عليهما بالاشتراك
فكلامنا ليس في معنى منع كثرة ما يقال له واجب الوجود بالاسم بل بمعنى واحد من معاني ذلك الاسم وان
كان بالتواطؤ فقد حصل معنى عام عموم لازم او عموم جنس وكيف يكون عموم وجوب الوجود لشيئين
على سبيل اللوازم التي تعرض من خارج واللوازم معلولة ووجوب الوجود المحض غير معلول

فصل في انه بذاته معشوق وعاشق ولذيذ وملتذ به وان اللذة هو ادراك الخير الملائم ولا يمكن ان يكون جمال
او بهاء فوق ان يكون الماهية عقلية محضة خيرية محضة بريئة عن كل من انحاء النقص واحدة من كل جهة فالواجب
الوجود هو الجمال والبهاء المحض وهو مبدأ كل اعتدال لان كل اعتدال هو في كثرة بتركيب او مزاج فيحدث
وحدة في كثرة وجمال كل شيء وبهاؤه هو ان يكون على ما يجب له فكيف جمال ما يكون على ما يجب في الوجود الواجب
وكل جمال وملائمة وخير مدرك فهو معشوق ومحبوب ومبدأ ذلك ادراكه اما الحسي واما الخيالي واما
الوهمي واما الظني واما العقلي وكلما كان الادراك اشد اكتناها واشد تحقيقا والمدرك اكمل واشرف
ذاتا فاحباب القوة المدركة اياه والتذاذها به اكثر فالواجب الوجود الذي هو في غاية الكمال والجمال و
البهاء الذي يعقل ذاته بتلك الغاية والبهاء والجمال وبتمام التعقل وبتعقل العاقل والمعقول على
انهما واحد بالحقيقة يكون ذاته لذاته اعظم عاشق ومعشوق واعظم لاذ وملتذ فان اللذة ليست الا
ادراك الملائم من جهة ما هو ملائم فالحسية احساس بالملائم والعقلية تعقل للملائم وكذلك فالاول افضل
مدرك بافضل ادراك لافضل مدرك فهو افضل لاذ وملتذ ويكون ذلك امرا لا يقاس اليه شيء و
ليس عندنا لهذه المعاني اسام غير هذه الاسامي فمن استبشعها استعمل غيرها ويجب ان تعلم ان ادراك
العقل للمعقول اقوى من ادراك الحس للمحسوس لانه اعني العقل يعقل ويدرك الامر الباقي الكلي ويتحد به ويصير

هو

هو هو ويدركه بكنهه لا بظاهره وليس كذلك الحس للمحسوس فاللذة التي تجب لنا بان نعقل ملائما هي فوق التي تكون لنا بان
نحس ملائما ولا نسبة بينهما لكن قد يعرض ان يكون القوة الدراكة لا تستلذ به لعوارض كما ان المريض لا يستلذ
الحلو ويكرهه لعارض فكذلك يجب ان من حالنا ما دمنا في البدن فانا لا نجد اذا حصل لقوتنا العقلية
كمالها بالفعل من اللذة ما يجب للشيء في نفسه وذلك لعائق البدن ولو انفردنا عن البدن كنا لكنا بمطالعتنا
ذاتنا وقد صارت عالما عقليا مطابقا للموجودات الحقيقية والكمالات والجمالات الحقيقية واللذات
الحقيقية متصلة بها اتصال معقول بمعقول نجد من اللذة والبهاء ما لا نهاية له وسنوضح هذه المعاني
بعد واعلم ان لذة كل قوة حصول كمالها فللحس المحسوسات الملائمة وللغضب الانتقام وللرجاء الظفر
ولكل شيء ما يخصه وللنفس الناطقة مصيرها عالما عقليا بالفعل فالواجب الوجود معقول عقل
او لم يعقل ومعشوق عشق او لم يعشق ولذيذ شعر بذلك او لم يشعر

فصل في ان واجب الوجود كيف يعقل ذاته والاشياء ليس يجوز ان يكون واجب الوجود يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته
اما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالاشياء واما عارض لها ان يعقل فلا يكون واجب الوجود
من كل جهة وهذا محال ولانه كما سنبين مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات
التامة باعيانها وللموجودات الكائنة الفاسدة بانواعها ولا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات
فيكون تارة يعقل منها انها موجودة وغير معدومة وتارة يعقل منها انها معدومة غير موجودة
ولكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب
الوجود متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة لم يعقل بما هي فاسدة وان عقلت
بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة لم تكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في كتب اخرى
ان كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية فانما ندركها بآلة متجزئة وكما ان اثبات كثير من الافاعيل
للواجب الوجود نقص له كذلك اثبات كثير من التعقلات

فصل في تحقيق وحدانية واجب الوجود بان علمه لا يخالف قدرته وارادته وحكمته وحيوته في المفهوم بل ذلك كله واحد فلا تتجزأ لها ذات
الواحد المحض واعلم ان الصورة المعقولة قد يوخذ من الشيء الموجود كما اخذنا نحن عن الفلك بالرصد
والحس صورته المعقولة وقد يكون الصورة الموجودة ماخوذة عن المعقولة كما انا نعقل صورة بنائية
نخترعها ثم يكون تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا الى ان نوجدها فلا يكون وجدت فعقلناها

بما يجب ان يستلذ به م

او لم شعر بذلك منه

المتغيرات

ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب الوجود هي هذه فانه يعقل ذاته وما يوجبه
ذاته من كيفية كون الخير في الكل فيتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول عنده لا على انها
تابعة اتباع الضوء للمضي والاسخان للحار بل بعين وجود معقول الكل عنده هو الخير المحض الذي يحضره و
يعقل انه معقول ذاته علة موجبة للكل وهذا هو الارادة التي تحضره فليست ارادته كارادتنا وهو قصد منا
بعد ما لم يكن بقوة اخرى غير قوة التصور لكونها تارة بالقوة وتارة بالفعل وكون قوانا مختلفة واحتياجنا
في اصدار ما يخصنا الى استعمال قوى مختلفة واما واجب الوجود اذ كان مبدأ الكل فلا يجوز ان يكون على غير
الجهة فانه ان كان يعقل الكل ولا يعقل انه منه ومنسوب اليه فعقل الكل من الكل لا من ذاته وقد منعنا هذا
فاذا كان يعقل الكل على انه منه في ترتيبه ومعقوله ومعشوقه ولذيذ عنده على ما اوضحنا فعقله للكل على الجهة
التي يحضره هي ارادته لا شي آخر وهذه الجهة هي ان يعقل ذاته مبدأ الكل فيعقل الكل بالعقل الثاني ومعقوله
بالحقيقة واحد ومنسوب الى الكل نسبة المبدأ وهذا حيوته فان الحيوة التي عندنا تكمل بادراك وفعل هو
التحريك منبعثان عن قوتين مختلفتين وقد صح ان نفس مدركه وهو ما يعقله عن الكل هو سبب الكل وهو
بعينه مبدأ فعله وذلك ايجاد الكل فمعنى واحد منه هو ادراك وتهيؤ للايجاد فالحيوة منه ليست تتم
بقوتين ولا الحيوة منه غير العلم ولا شي من ذلك غير ذاته وايضا فان الصورة المعقولة التي تحدث فينا
فتكون سببا للصورة الموجودة الصناعية لو كانت بنفس وجودها كافية لان تتكون منها الصورة الصناعية
بان يكون صورها هي بالفعل مبادي لما هي له صور لكان المعقول عندنا هو بعينه القدرة لكن ليس كذلك بل وجودها
لا يكفي في ذلك لكن يحتاج الى ارادة متجددة منبعثة من قوة شوقية يتحرك منهما معا القوة المحركة فتحرك
العصب والاعضاء الادواتية ثم تتحرك تلك الآلات فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة المعقولة
قدرة ولا ارادة بل عسى القدرة عند المبدأ المحرك وهذه الصورة محركة لمبدأ القدرة فيكون محركا للمحرك
واما واجب الوجود فلا يجوز ان يكون ذاته حاملة لارادة او قدرة غير الماهية او قوى مختلفة في الماهية
هي غير الماهية المعقولة التي هي ذاتها فانها ان كانت واجبة الوجود كان واجب الوجود اثنان وان كانت
ممكنة الوجود كان واجب الوجود ممكن الوجود من جهة وقد ابطلنا هذا فاذا ليست ارادته مغايرة
الذات لعلمه ولا مغايرة المفهوم لعلمه وقد بينا ان العلم الذي له هو بعينه الارادة التي له وكذلك بين ان
القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلا هو مبدأ للكل لا ماخوذ عن الكل ومبدأ بذاته لا متوقف على وجود

شي وان القدرة ليست صفة لذاته ولا جزء من ذاته بل المعنى الذي هو العلم له هو بعينه القدرة له فبان ان المفهوم
من الحيوة والعلم والقدرة والجود والارادة المقولات على واجب الوجود مفهوم واحد وليست صفات
ذاته ولا اجزاء ذاته واما الحيوة على الاطلاق والعلم على الاطلاق والارادة على الاطلاق فليست
واحدة المفهوم ولكن المطلقات متوهمة والموجودات غير مطلقة بل الكلام يجوز ان يكون له وانما
كلامنا في امره والعلم والقدرة التي يجوز ان يوصف بها الواجب الوجود **فصل** في اثبات واجب
الوجود لا شك ان وجودا وكل وجود فاما واجب واما ممكن فان كان واجبا فقد صح وجود الواجب وهو
المطلوب وان كان ممكنا فانا نبين ان الممكن ينتهي وجوده الى واجب الوجود وقبل ذلك فانا نقدم مقدمات
فمن ذلك انه لا يمكن ان يكون في زمان واحد لكل ممكن الذات علة ممكنة الذات بلا نهاية **فصل**
في انه لا يمكن ان يكون لكل ممكن الوجود علة موجودة ممكنة الوجود الى غير نهاية وذلك لان جميعها اما ان يكون
موجودا معا واما ان لا يكون موجودا معا فان لم يكن موجودا معا لم يكن الغير المتناهي في زمان واحد
لكن واحد قبل الاخر او بعد الاخر وهذا لا نعتبره واما ان يكون موجودا معا فلا يخ اما ان يكون
تلك الجملة بما هي تلك الجملة واجب الوجود بذاتها او ممكنة الوجود في ذاتها فان كانت واجبة الوجود
بذاتها وكل واحد منها ممكن الوجود يكون واجب الوجود يتقوم بممكنات الوجود هذا خلف وان
كانت ممكنة الوجود بذاتها فالجملة محتاجة في الوجود الى مفيد للوجود فاما ان يكون خارجا
منها او داخلا فيها فان كان داخلا فيها فاما ان يكون واجب الوجود وكان كل واحد منها ممكن
الوجود هذا خلف واما ان يكون ممكن الوجود فيكون علة للجملة ولوجود نفسه لانه احاد الجملة وما ذاته
كافية في ان يوجد ذاته فهو واجب الوجود وكان ليس واجب الوجود هذا خلف فبقي ان يكون خارجا
عنها ولا يجوز ان يكون علة ممكنة فانا جمعنا كل علة ممكنة الوجود في هذه الجملة فهي اذن خارجة عنها
و واجب الوجود بذاتها فقد انتهت الممكنات الى علة واجبة الوجود فليس لكل ممكن علة ممكنة معه ونقول
ايضا ان هذا يتبين مما بين في كتب اخرى ان وجود العلل الغير المتناهية في زمان واحد محال ونحن لا نطول
الكلام بالاشتغال بذلك **فصل** في انه لا يمكن ان يكون للممكنات في الوجود بعضها علة للبعض
على الدور في زمان واحد وان كان عددها متناهيا ولنقدم مقدمة اخرى فنقول ان وضع عدد متناه
من ممكنات الوجود وبعضها علل للبعض على الدور فهو ايضا محال ويتبين بمثل بيان المسئلة الاولى ويختص

ان ثبات وجوده ليس واجبا بنفسه فصح ان صار واجبا بالحدوث الذي ليس واجبا بنفسه ولا ثابتا بنفسه
واما بعلة الحدوث فانما كان يجوز لو كانت العلة باقية معه واما اذا عدمت فقد عدمت مقتضاها
والاقتضاء وجودها وعدمها في وجود مقتضاها فليس بعلة ولنزد هذا شرحا فنقول ان هذه
الذات قبل الحدوث قد كانت لا ممتنعة ولا واجبة وكانت ممكنة ولا يخلو اما ان يكون امكانها بشرط
ذاتها او لذاتها او امكانها بشرط ان يكون معدومة او امكانها هو في حال ان يكون موجودة
وصح ان يكون امكانها بشرط عدمها لانها ممتنعة ان توجد ما دامت معدومة واشترط لها العدم
كما انها ما دامت موجودة فهي بشرط انها موجودة هي واجبة الوجود فبقي احد الامرين اما ان الامكان
امر في طبيعتها او في نفس جوهرها فلا تزايلها هذه الحقيقة في حال واما في حال الوجود بشرط الوجود
وهذا وان كان محالا لانا اذا شرطنا الوجود وجب فليس يضرنا في غرضنا ولكن الحق ان ذاتها
ممكنة في نفسها وان كانت باشتراط عدمها ممتنعة وباشتراط وجودها واجبة وفرق بين ان
يقال قعود زيد الموجود واجب وبين ان يقال قعود زيد ما دام موجودا واجب وقد بين هذا
في المنطق فكذلك فرق بين ان نقول ان ثبات الحادث واجب بذاته وبين ان نقول انه واجب
بشرط ما دام موجودا والاول كاذب والثاني صادق بما بينا فاذا رفع هذا الشرط كان ثبات
الموجود غير واجب واعلم ان ما اكسبه الوجود وجوبا اكسبه العدم امتناعا وصح ان يكون حال العدم
ممكنا ثم يكون حال الوجود واجبا بل الشيء في نفسه ممكن ويعدم ويوجد واي الشرطين اشترط
عليه دوامه صار مع شرط دوامه ضروريا لا ممكنا ولم يتناقض فان الامكان باعتبار ذاته و
الوجوب والامتناع باعتبار شرط لاحق به فقد بان ان ثبات الحادث ووجوده بعد الحدوث
بسبب بقي وجوده وان وجوده بنفسه غير واجب وليس لاحد من المتفلسفين ان يعترض علينا فيقول
ان الامكان الحقيقي هو الكائن في حال العدم للشيء وان كل ما وجد فوجوده ضروري فان قيل له
ممكن فباشتراك الاسم وذلك انا بينا في كتبنا المنطقية ان اشتراط العدم للممكن الحقيقي اشتراط
غير صحيح في ان يجعل جزء حد الممكن بل هو امر يلزم ويلحق الممكن في احواله وبينا ان الموجود ليس ضروريا
لانه موجود بل انه بشرط دوامه او وضع الموضوع او المحمول او العلة او السبب لا بنفس الوجود فينبغي
ان يتأمل ما قلناه في الكتب المنطقية ليعلم ان هذا الاعتراض غير لازم فان نظرنا ههنا هو في الواجب بذاته

ان كل واحد منها يكون علة لوجود نفسه ومعلولا لوجود نفسه وحاصل الوجود عن شيء انما يحصل بعد حصوله
بالذات وما توقف وجوده على وجود ما لا يوجد الا بعد وجوده البعدية الذاتية فهو محال الوجود وليس
حال المتضايفين هكذا فانهما معا في الوجود وليس يتوقف وجود احدهما ليكون بعد وجود الاخر
بل يوجدهما معا العلة الموجدة لهما والمعنى الموجب اياهما فان كان لاحدهما تقدم وللاخر تأخر مثل الاب
والابن فتقدمه من جهة غير جهة الاضافة فانه يتقدم من جهة حصول الذات ويكونان معا من جهة
الاضافة الواقعة بعد حصول الذات ولو كان الاب يتوقف وجوده على وجود الابن والابن على وجود
الاب ثم كانا ليسا معا بل احدهما بالذات بعد لكان لا يوجد ولا واحد منهما وليس المحال هو ان يكون وجود
ما يوجد مع الشيء شرطا في وجوده بل وجود ما يوجد عنه وبعده **فصل** في التجرد لاثبات واجب الوجود
وبيان ان الحوادث تحدث بالحركة ولكن تحتاج الى علل باقية وبيان الاسباب القريبة للحركة وانها كلها متغيرة
وبعدها تبين المقدمتين فانا نبرهن انه لا بد من شيء واجب الوجود وذلك لانه لو كان كل موجود ممكنا
فاما ان يكون مع امكانه حادثا او غير حادث فان كان غير حادث فاما ان يتعلق ثبات وجوده بعلة
او يكون بذاته فان كان بذاته فهو واجب لا ممكن وان كان بعلة فعلته معه لا محالة والكلام فيه كالكلام في
الاول فانه ان لم يقف عند علة واجبة الوجود حصلت علل ومعلولات ممكنة اما بغير نهاية واما دائرة
وقد ابطلنا معا جميعا فقد ابطل اذن هذا القسم وان كان حادثا وكل حادث فله علة مع حدوثه
فلا يخلو اما ان يكون حادثا باطلا مع الحدوث لا يبقى زمانا واما ان يبطل بعد الحدوث بلا فصل زمان
واما ان يكون بعد الحدوث باقيا والقسم الاول ظاهر الاحالة والقسم الثاني ايضا محال وذلك لان
الآنات لا تتتالى وحدوث آنيات واحدة بعد الاخرى متناهية في العدد لا على سبيل الاتصال كما في الحركة
يوجب تتالي الآنات وقد بطل ذلك في العلم الطبيعي ومع ذلك فليس يمكن ان يقال ان كل موجود هو كذا
فان في الموجودات موجودات باقية باعيانها فليفرض الكلام فيها **فصل** في بيان ان كل حادث
ثباته بعلة ليكون مقدمة معينة في الغرض المذكور قبله فنقول ان كل حادث فله علة في حدوثه وعلة في ثباته
ويمكن ان يكون ذاتا واحدة مثل القالب في تشكيله للماء ويمكن ان يكون ذلك شيئين مثل الصورة الصنمية
فان محدثها الصانع ومثبتها يبوسة جوهر العنصر المتخذ منه ولا يجوز ان يكون الحادث ثابت الوجود
بعد حدوثه بذاته حتى يكون اذا حدث فهو واجب ان يوجد ويثبت لا بعلة في الوجود والثبات فانا نعلم

الانسانية

وبه ثباته ايضا

وصبغها

والممكن بغاية فاذ قد اتضح هذا فلا بد من واجب الوجود وذلك لان الممكنات اذا وجدت وثبت وجودها
ثم كان لها علل الثبات ويجوز ان يكون تلك العلل علل الحدوث بعينها ان بقيت مع الحادثات
ويجوز ان يكون تلك العلل غيرها وينتهى لا محالة الى واجب الوجود اذ قد بينا ان العلل لا يترتب الى
غير النهاية ولا تدور وههنا فى الممكنات الوجود التى لا يفرض حادثة اولى واظهر وان يتشكك مشكك
ويسأل فيقال انه لما كان انما يثبت الممكن الحادث بعلة وتلك العلة لا يخ اما ان يكون دايما علة
لثباته او حدث كونها علة لثباته فان كانت دايما علة لثباته وجب ان لا يكون الممكن حادثا
ووضعناه حادثا وان حدث كونها علة لثباته فيحتاج ايض كونها علة لثباته والنسبة التى
لها اليه على علة اخرى لثباته بعد العلة المحدثة لهذه النسبة فان النسبة التى بينهما قد كانت بسبب ما
فيجب ان يدوم ويبقى بسبب والكلام فى الاخرى كالكلام فى الاولى فهذه بعينه يوجب وضع العلل الممكنة
الحادثة معا بلا نهاية فنقول فى جواب هذا انه لولا سبب لشئ من شانه ذلك الشئ ان يكون حدوثه
بلا ثبات وثباته على سبيل الحدوث والتجدد على الاتصال فيلزم من العلل المحدثة دايما على الاتصال
من غير ان يوضع له علل متبسة لكان هذا الاعتراض لازما   فى اثبات مبادى الكائنات
الى العلل المحركة حركة مستديرة مقدمة لذلك فى ان الطبيعة كيف تحرك وانها تحركات الاسباب فينتهى
اليها وانها كيف تحدث واما هذا الشئ فهو الحركة وخصوصا المكانية وخصوصا المستديرة و
انما وجودها ان يكون منها شئ كان وشئ يكون وليس فى شئ من الآنات منها شئ موجود بل طرفها
وانما اتصالها باتصال المسافة واما سببها فاسبابها ثلثة قسر وطبع وارادة ولنبدا
بتفهيم حال الطبيعة منها فنقول انه لا يصح ان يقال ان الطبيعة المجردة سبب لشئ من الحركات بذاتها
وذلك لان كل حركة فهى زوال عن كيف او كم او اين او جوهر او وضع واحوال الاجسام بل الجواهر
كلها اما احوال منافرة واما احوال ملائمة والاحوال الملائمة لا تزول عنها الطبيعة والا فهى مهروب
عنها بالطبع لا مطلوبة فبقى ان الحركة الطبيعية هى الى حالة ملائمة عن حالة غير ملائمة فاذن الطبيعة
نفسها ليست تكون علة حركة ما لم يقترن بها امر بالفعل وهو الحال المنافرة وللحال المنافرة درجات
قرب وبعد عن الحال الملائمة فكل درجة يتوهم من القرب والبعد اذا بلغها المتحرك تعين عندها
الحركة بعدها فتكون تلك الحركة التى فى ذلك الجزء علتها الطبيعة فى حال غير ملائمة فى درجة موصولة اليها

وكان هذه العلة يتجدد دايما ويكون ما مضى علة لما سلف فى الحدوث على الاتصال كالحركة فيكون اذن
علة الحركة يحدث شئ منها عن شئ منها على الاتصال ولا يبقى منها شئ فتطلب علة مبقية لها ويكون
ما اوجبه هذا الاعراض   فى ان المحرك بالارادة متغير الذات وكيف يتولد يوهم واما
الحركة الارادية فان عللها امور كثيرة ارادية ثابتة واحدة كانها كلية وارادة بعد ارادة كلية لتصور
بعد تصور فالارادة الكلية اذا انضم اليها تصور ابعينه اجزاء المتحرك لزمها كالنتيجة للمقدمات
تصورا بعينه بعدها او ارادة تلك الاينية فيتبعها الحركة فكما يتجدد فى نفس المتحرك تصور وارادة
كذلك يتجدد فى المتحرك حركة بعد حركة ويكون كل ذلك على سبيل الحدوث لا على سبيل الثبات ويكون
هناك شئ واحد ثابت دايما وهو الارادة ههنا كما كانت الطبيعة هناك واشياء يتجدد وهى
تصورات وارادات مختلفة كما كان هناك اختلاف مقادير القرب والبعد ويكون جميعها على
سبيل الحدوث ولولا حدوث احوال على علة باقية بعضها علة للبعض على الاتصال لما امكن ان يكون
حركة فانه لا يجوز ان يلزم عن علة ثابتة امر غير ثابت وانت تعلم من هذا ان العقل المجرد لا يكون
مبدا حركة قريبا بل يحتاج الى قوة اخرى من شانها ان يتجدد فيها الارادة ويتخيل الاينيات الجزئية
وهذا يسمى النفس وان العقل المجرد وان كان مبدا للحركة فيجب ان يكون مبدا امرا او متمثلا او متشوقا
او شيا مما اشبه هذا واما مباشرة التحريك فكلا بل يجب ان يباشر التحريك بالارادة ما من شانه ان
يتغير بوجه ما ويحدث فيه ارادة بعد ارادة على الاتصال وقد اشار الفيلسوف فى كتاب النفس الى
اصل يشفع به فى هذا المعنى اذ قال ان لذلك ان للعقل النظرى الحكم الكلى واما الهذا والافعال
الجزئية والتعقلات الجزئية اى للعقل العملى وليس هذا فى ارادتنا فقط بل فى الارادة التى يحدث   ان
عنها حركة السماء هذا   فى ان القوة القسرية يحدث عنها اختلاف احوال حين يحرك واما
الحركة القسرية فان كان المحرك يلازمها فعلها حركة المحرك وانما الردعلة علتها احوال الامر طبيعية او
ارادة وان كان المحرك لا يلازمها بل زج او دفع او فعل شيا مما يشبه ذلك فالراى الحقيقى الصواب
فى ذلك هو ان المحرك يحدث فى المتحرك قوة محركة الى جهة تحريكه غالبة قوته الطبيعية وان المتحرك
بحسب تلك القوة المحركة الداخلة مكانا متنحيا لولا معاوقة القوة الطبيعية واشتدادها فى مصاكة
الماء والهواء وغير ذلك مما يتحرك فيه مدا يوهن القوة الغريبة فيستولى القوة الطبيعية ويحدث حركة ما

من تجاذب القوتين اخرها الى جهة القوة الطبيعية ولولا حال مصادمة المتوسط وكره للقوة الغريبة
لكانت القوة الطبيعية لا يستولى عليها البتة الا بعد بلوغها الغاية التى توجهها اليها هى كل قوة جسمانية
وكل قوة محركة على الاستقامة وسكونها فى تلك الغاية لان هذه الحركة يطلب ذلك السكون فاذا ابطل
الميل والدفع الحادث عن تلك القوة بموافاتها مكانها الملائم عادت القوة الطبيعية الى فعلها اذ
وهنت القوة الغريبة بتمام فعلها او باسباب اخرى وانما حكمنا بهذا الحكم لان القوة الغريبة لولا
انها استولت على القوة الطبيعية لما قهرت ميلها ثم لا يجوز ان يستحيل المغلوب غالبا والغالب مغلوبا
الا بورود سبب على احدهما او كليهما ومحال ان يتوهم ان القوة العرضية يبطل بذاتها ولا يجوز ان يكون
شىء من الاشياء يبطل ذاته او يوجب بطلانه بعد ان يكون لذاته ثبت ووجدنا القوة الطبيعية
انما تعود غالبة على القوة العرضية بمعاون ينضم اليها وعلى الاحوال كلها فان القوة القسرية حالها فى
ايجاب الحركة بحدود الا يبقى عليها حال الطبيعة الى ان يبطل فان قال قائل انا نرى الماء يبطل حرارته
المستفادة بذاتها لانها عرضية فانا نقول له كلا بل كانت الحرارة تثبت قوتها فى الماء لحضور علتها
المتجددة لقوتها دائما فاذا ابطلت علتها ابطل علتها برد الهواء والقوة فى الماء فابطلاها و
كانها قبل عجزان عن ابطالها لحضور القوة المسخنة المتجددة دائما تسخينه بعد تسخينه ويسخن الهواء الملاصق
لذلك الماء مع الماء فقد بان اذن ان شيئا ثابتة على سبيل الحدوث وهى الحركة وان لم علة انما يكون علة
بالفعل للحدوث متجدد يعرض لها التجدد بعد تجدد يعرض فى حالها على الاتصال فى حال لها ويكون لها ذات
باقية بالعدد متغيرة الاحوال ولولا انها متغيرة الاحوال لم يحدث عنها تغير ولولا ان لها ذاتا باقية
لم يحدث عنها اتصال التغير على ازاء التغير من حامل باق فقد انكشف الشبهة المسؤول عنها اذا
ظهر ان علل ثبات الحادثات ينتهى الى علل اولى لها ثباتها من جهة ما هى علل هو التجدد والحدوث و
المتصرف من احوالها مع ذاتها علة للمتجدد وليس يحتاج الى علة ثابتة ثبات الكم فيؤدى الامر الى
اثبات علل غير متناهية مقابل الحركة يتوقف علة فعلها او علة اتصال الحوادث الى معلولها ومعد
عنه وللقرب حد وللبعد حد وبينهما عرض وفى هذا العرض يكون نسبة ما ثابتة فان كان ثباتها
لازما للتغير فتلك النسبة الثابتة علة لثبات ما يحدث وهذه النسبة الثابتة مثل وجود الشمس فوق الارض
لكون النهار او زوال العشاء فان معنى ان الشمس فوق الارض واحد فى جميع النهار وان كان على سبيل

نعم

ذهبت

اقبل عليها

تغير واشتغال من مكان الى مكان فيكون معنى واحد حصلة التغير وثبت على التغير فلا يحتاج الى علة اخرى ثابتة و
نفس التغير فيتصرم فعلى هذه الجهة يكون حال الحادثات فقد بان من هذا انه لا بد فى اتصال الكون من حركة
متصلة ولا يتصل غير المكانية ومن المكانية غير المستديرة فان كان كون كانت حركة متصلة لا محالة
فى جميع صفات واجب الوجود فلنرجع الى الغرض الاول فنقول انه قد ظهر لنا ان شيئا واجب الوجود
اولا بذاته وانه واحد من وجوه لانه غير منقسم الذات لا بالكم ولا بالصورة والمواد ولا باجزاء الحد
ولانه لا يمكن ان يكون وجوده لغيره فهو واحد من جهة الفردانية لان هويته له فقط ولا مشارك
له فى النوع ولانه ايضا تام الذات من كل وجه فلا نقصان فى لكثرته وانيته وهو حق وهو عقل محض
لانه هوية مجردة عن المادة ولانه صورة نظام الكل اى مبدا حكيم وانه ليس يعقل الاشياء لانها
موجودة بل يوجد الاشياء لانه يعقلها وانه ليس يعقلها على انها معقولة له بالقصد الاول فيكثر
ذاته بل هو واحد يعقل بالقصد الاول ذاته الحق فيكون عقل بالقصد الثانى ما ذاته مبدا له و
ذلك لانه يعقل ذاته مبدا كل وجود فيعقل كل وجود وانه منزه عن يعقل الفاسدات او عن يعقل
الاعدام كالشر والنقص فان متعقل العدم انما يتعقل اذا كان بالقوة فان البصر انما يرى
الظلمة اذا كان بصرا بالقوة لا بالفعل وتبين انه خير محض لانه وجود صرف ومعطى كل وجود لا لغرض
بل الجود فان كل غرض فهو جزاء ومنفعة لكل فعل وما فعل الجزاء فليس فعله جودا محضا بل اخذ
وعطاء والجود المحض هو الفعل الكائن لا لغرض وكل طالب غرض منتفع فهو ناقص فالاول
يعطى الوجود للجود ولانه خير محض ولانه وجوده وجود يفضل على ذاته فليس انما يجب منه وجود
ذاته بل كل وجود لكمال مرتبته فى الوجود وليس انما يعطى الوجود بانه انما هو لا عطاء الجود حتى يكون
اعطاء الوجود علة لوجوده وكماله وسببا تاما له وكذا فانه لا سبب له من وجه على ما اوضحنا و
ايضا وجود الموجودات عنه على نحو فاض عن لا ارادة فيكون تابعة لوجوده من غير ان يكون هناك
ارادة وجود وهذا لانه يعقل ذاته مبدا للكل والا فذاته غير معقولة له على ما هى عليه فاذا
يعقل ان الكل كائن عنه ويعقل انه مبدا كل خير وان اعطاء الوجود خير فهو لا محالة راض لوجود
الكل عنه مريد له فلو انه كان يلزم عنه الكل لا من الجهة التى يعقل الكل ويرضى به حتى يكون مثلا
كواحد منا اذا وقع منه الظل على مريض من غير ارادة منه وقد دفع عنه ضرر الشمس يرضى بذلك والراضى منه

يكثر

نفس والمطلق جسم لكان منقسما بل الحق امر بين الامرين وهو ان الكل يلزم مع رضاه وارادته لوجود الكل
عنه تبعا فلا وجوده لاجل ما يوجد عنه ولا وجود الكل عنه على سبيل التبع الذي لا ارادة فيه البتة
وقد قلنا ان ارادته تعقله الخير الكاين عنه على نظام فقط لا قصد كقصدنا ولان الاول يعقل
ذاته خيرا محضا فهو متعشق ذاته وملتذ بذاته لا على سبيل الذي لنا الانفعالية بل لذة فعلية هي جوهر
الخير المحض وهذه حيوة الحقيقية وبان ان قدرته وحيوته وعلمه واحد واذا كانت له اضافة
الى الموجودات الكاينة عنه فليست مقومة لذاته بل تابعة له   في الدلالة على ان هذا الماخذ من
البيان اي ماخذ واستيناف الماخذ المعتاد وفي تعريف الفرق بين الطريق الذي مضى وبين
الطريق الذي يستانف انا اثبتنا الواجب وجوده لا من جهة افعاله ولا من جهة الحركة فلم يكن
القياس دليلا ولا ايضا كان برهانا محضا فالاول ليس عليه برهان محض لانه لا سبب له بل كان
قياسا شبيها بالبرهان لانه استدلال من حال الوجود انه يقتضي واجبا وان ذلك الواجب
كيف يجب ان يكون ولا يمكن ان يكون من وجوه القياسات الموصلة الى اثبات العلة الاولى
وتعريف صفاته شي اوثق واشد من [illegible] بالبرهان من هذا الطريق فانه لم يعقل شيا ولم يظهر
منه امر يمكن بهذا القياس ان يثبت بعد ان يوضع امكان وجود ما كيف كان فلنورد الان
ما هو المشهور في اثباته وهو طريق الاستدلال وخصوصا من الحركة ونسلك السبيل التي سلكها
الفيلسوف في كتابيه الكليين احدهما في كليات الامور الطبيعية وهو السماع الطبيعي والثاني في
كليات امور ما بعد الطبيعة وهو كتاب ما بعد الطبيعة   في اثبات المحرك لكل حركة و
انه غير المتحرك فنقول اولا ان كل جسم متحرك فان لحركته علة اما المتحرك باسباب من خارج
مثل المدفوع والمجذوب والمدار اندفع من جانب وانجذب من جانب ولا مر في انه حركته من غيره ظ
واما الذي لا يرى ولا يعرف له محرك من خارج فلنبرهن عليه على انه حركته من غيره ولنختر لذلك براهين
ثلثة اولها ان الاجناس في الاشياء المركبة يمكن ان يجرد عن جنسيتها ويعرض لها ما يصير به انواعا
بل اشخاصا لا بفصول بل بنفس طبيعتها ومثال ذلك ان الجسم جنس في المعقول للانسان و
الفرس وانواع النبات وغير ذلك ولان لكل واحد منها مادة حاملة للكمية فتلك المادة مع
تلك الكمية جسم ايضا والجسم هو مقول عليه وعلى نظيره من الثاني قول النوع لا قول الجنس وذلك لان
تلك

تلك المادة مع تلك الصورة غير مختلف في الاشخاص التي داخل في ماهيته نعم قد يقترن بكل واحد منهما
شي خاص مثلا احدهما معه حرارة والاخر معه برودة ولكنهما خارجان عن ذاتي الشيئين و
ان كان لا بد منهما مثل ان البياض نوع يقال على بياض الثلج وبياض الجص ولا يوجب اقتران البياض
بذينك وما اشبههما ضرورة ولا ضلوع عنهما ان يفترق البياض بالفصول لان حقيقة البياض
حصلت لها وتمت لكنها لا تقوم الا مقارنة لحامل يتقرر فيه كالجسمية قد تمت وانتهت لكنها
يقارنه امور لا بد عنها وهكذا يمكن ان يحال طبيعة الجنس في المركبات حتى يكون نوعا اخر واذا
احيل هكذا لم يكن ح جنسا بل مادة وكذا اذا احيل الفصل نوعا بنفسه لم يكن ح نوعا بل صورة
واما الجسم الذي هو الجنس فليس مركبا من مادة وكمية بل جوهر له الابعاد كلها فهذا هو الجنس والفرق
بينهما ان الجسم اذا احيل فجعل مادة كان جزءا من قوام الجواهر المحسوسة فلم يجز ان يقال عليها
ولذلك لا يجوز ان يقال ان الانسان مجرد نفس ومادة مع كمية بل يقال فيه مادة مع كمية وقد
لخصناه وحققناه في كتاب البرهان ولولا ان الجسمية طبيعة بنفسها مستقرة من جهة ما هي
جسمية باعتبار مادة ذات كمية لما جاز ان ينقل الجسم من الجمادية الى الحيوانية والنباتية فاذا
شي موجود موضوع تم وضعه دون محمولاته ثم يحمل عليه المحمولات والنوعية بل التشخصية هي التي هي
بهذه الحال فاما في البسايط فليس يمكن ان يرد طبيعة الجنس الى النوعية مثلا ليس حال اللون من البياض
حال الجسمية من الانسان فان الجسمية يمكن ان يجعل جزءا من قوام الانسان لانفراد قوامه في ذاته
وان كان مقارنا لغيره واما اللونية فلا يمكن ان يتقرر لها ذات الا ان يتنوع بالفصول التي تلحقها
ولا يجد في البياض لونية وشيا اخر غير اللونية منهما كان البياض كما في الجسم الذي يعني المادة التي
لها كمية ومن صورة اخرى ليست بجسمية يكون الانسان واذا كان هذا هكذا لم يمكن ان يوجد للونية
طبيعة متنوعة يشترك فيها لونية البياض والسواد ويمكن للجسمية واذا قررنا هذا فنقول ان الجسم لو كان
متحركا بذاته لكان كل جسم متحركا فاذا كل جسم متحرك فله علة تحركه ولا ينقض هذا قول القائل ان
البياض لو كان اللوني يقارنه بياضا لذاته لكان كل لون بياضا فاذن كل لون فانما يصير بعلة و
هنا لم وذلك ان اللونية المطلقة لا يصير لها في الوجود نوعية حتى يكون احدهما بعلة اللونية لعلل
خارجة عن الذات وانما يعقل منفردا عند العقل فيوجد عند العقل له علل في الاختلافات خارجة

عن طبيعة الجنس واما في الوجود فلا يكون في البسائط البتة وفي المركبات فقد يعلق طبيعة الجنس الى طبيعة نوعية فيكون

ح الفصول علل الصورية خارجة عن ذات الطبيعة الجنسية واذ تقرر هذا فتبين ان الجسمية في الوجود يلحقه علل

يجعل هذا الجسم متحركا دون ذلك الجسم في الوجود لا فصول في التوهم فكل متحرك متحرك بعلة واما البرهان

الثاني فلانه لو كان الجسم متحركا لذاته لما كان يتوهم امر في غيره اى امر كان يوجب ان يبطل الحركة عن ذاته وتوهم

السكون في جزوه توهم امر في غيره وهو يوجب بطلان الحركة عن ذاته فليس الجسم متحركا فاذن للجسم محرك فيحرك

والبرهان الثالث ان الحركة امر يحدث دايما وكل حادث فله علة فاعلة محدثة فكل حركة لها علة محدثة

وهذا هو المحرك فاما ان يكون هو المحرك نفسه او شي غيره ولا يجوز ان يكون هذا المحرك نفسه فان المحرك

من جهة ما هو محرك هو مفيد لوجود الحركة والمتحرك من جهة انه متحرك هو مستفيد لوجود الحركة ولا يجوز

ان يكون شي واحد من جهة واحدة مفيدا قد حصل بالفعل ومستفيدا هو بالقوة فاذا الجسم يجب ان يتحرك

بشي ويتحرك نفسه ان تحرك لا عن غيره بشي فيكون المحرك صورته والمتحرك جسميته في مادته وهذه الصورة

يسمى القوة ولنزد هنا شرحا فنقول ان الحركة ذاتا حاملة والحركة ذاتا فاعلة اذ كل حادث فله علة فاعلة

والحامل والفاعل لا يختلفان من جهة ان كل واحد منهما مبدا للشي ومحتاج اليه في كونه بل يختلفان بان

الفاعل يعطي الوجود مباينا للذات بالذات لا بالعرض مثل الطبيب يعالج نفسه ويتعالج عن نفسه ولكن يعالج

بانه طبيب ويتعالج بانه مريض والصحة يحدث في الطبيب لا من جهة انه طبيب بل في المريض فان الطبيب نفسه

المريض بدنه ولكن يقال بالعرض ان الطبيب صح كذلك الحال في كل علة فاعلة وعلة حاملة فانهما انما يفترقان

من جهة النسبة الى الكاين والذي عنه الكون هو لغيره ومباين له والذي فيه الكون هو مقارن الكاين

حامل له واذا كان هكذا لم يمكن ان يكون شي واحد فيه الحركة بالذات وليست فيه الحركة الا بالعرض وهذا مع

نقد اتضح وبان بان ذات المحرك غير ذات المتحرك فان كان جسم متحركا لا لشي خارج عنه فظاهر انه

اما ان يتحرك بتمامه عن تمامه وهذا محال فانه يجعل الفاعل والمنفعل شيا واحدا واما ان يتحرك بتمامه عن

بعضه وهذا يجعل ذلك البعض متحركا ومحركا وان تحرك بعضه عن تمامه فيجعل هذا ايضا بعضا منه محركا و

متحركا ثم كيف يجعل التمام والبعض في هذا المعنى البتة واما ان يتحرك بعضه عن بعض فيفرق فيه المحرك

والمحرك ولا يجوز ان يكون البعضان متشابهي الصورة والمعنى والا فلا اختلاف بينهما في وجوب الفعل

والانفعال فلا يجوز اذن ان يكون ابعاضه من القسمة الكمية بل من قسمة المادة والصورة فيكون الجسم والمادة

قابلا للحركة من صورة فيه او هيئة او ما شئت سميتها علة الحركة وهذا هو القوة واما ان في كل جسم مبدا حركة فامر

بيناه في تلخيصنا الكتاب السماء والعالم وكتاب السماع الطبيعي ولا يحتاج اليه في هذا الموضع في اثبات

محرك غير متحرك ولا متغير بعد ظهور من هذه البراهين ان كل جسم متحرك فحركته عن علة لا عن ذاته والان فانا

ندعي دعوى اخرى فنقول ان العلل المتحركة متناهية الى علة لا يتحرك وذلك لانه لو كان كل متحرك عن محرك يتحرك

لذهبت العلل في زمان واحد الى غير نهاية واجتمع من جملتها جسم غير متناه بالفعل وقد بان في العلوم الطبيعية

واستحالة هذا فاذن في كل نوع من الحركات محرك اول غير متحرك في اثبات دوام الحركات

بقول مجمل فنقول الان ان الحركة يجب ان يكون دايمة وقد فرغنا فيما سلف عن اثبات هذا ولكنا نريد ان

نسلك طريقا اخر فنقول ان الحركة لو كانت حادثة بعد ما لم تكن اصلا فاما ان يكون علتاها الفاعلية

والقابلية لم يكونا محدثتان او كاينتان ولكن كان الفاعل لا يحرك والقابل لا يتحرك او كان الفاعل ولم

يكن القابل او كان القابل ولم يكن الفاعل ونقول هو لا مجملا قبل العود الى التفصيل انه اذا كانت الاحوال

من جهة العلل كما كانت ولم يحدث البتة امر لم يكن كان وجوب كون الكاين عنها على ما كان فلم يحز

ان يحدث كاين البتة فان حدث امر لم يكن فلا يخ اما ان يكون حدوثه على سبيل ما يحدث دفعة

بقرب من علة او بعدا او يكون حدوثه على سبيل ما يحدث بقرب علة او بعدها فاما القسم الاول فيجب ان

يكون حدوثه بحدوث العلة ومعها غير متاخر عنها البتة فانها ان تاخرت او كانت العلة غير حادثة

لزم ما قلنا في الاول من وجوب حادث غير العلة وكان ذلك الحادث هو العلة القريبة فان تادى

الامر على هذه الجهة وجبت علل وحوادث دفعة غير متناهية معا وهذا مما عرفنا الاصل الموصل الى

ابطاله فبقي ان لا يكون العلل الحادثة كلها دفعة لا بقرب من علة اولى او بعدها فبقي ان مبادى

الكون ينتهي الى قرب علل او بعدها وذلك بالحركة فاذن قد كان قبل الحركة حركة وتلك الحركة اوصل

العلل الى هذه الحركة فهما كالمتماستين والا رجع الكلام الى الراس في الزمان الذي بينهما وذلك انه

لم يلاصقه حركة كانت الحوادث الغير المتناهية منها في آن واحد واستحال ذلك بل وجب ان يكون

واحدا وقد وقع في ذلك الان بعد بعدا وبعد قرب فيكون ذلك الان نهاية حركة غير تلك يؤدي

الى هذه الحركة فيكون الحركة التي هي علة قريبة لهذه الحركة مماسة لها والمعنى في هذه المماسة مفهوم

على انه لا يمكن ان يكون زمان بين حركتين ولا حركة فيه فانه قد بان لنا في الطبيعيات ان الزمان

تابع للحركة ولكن لا اشتغال لهذا النحو من البيان بعرفنا ان كانت حركة ولا بعرفنا ان تلك الحركة علة لحدوث
هذه الحركة فقد ظهر ظهورا واضحا ان الحركة لا يحدث بعد ما لم يكن الا الحادث وذلك الحادث لا يحدث
الا بحركة مماسة لهذه الحركة ولا يبالي اي حادث كان ذلك الحادث قصد من الفاعل او ارادة او علم او آلة
او طبع او حصول وقت او وفق لذلك العمل دون وقت او تهيؤ واستعداد من القابل لم يكن فانه كيف
كان فحدوثه يتعلق بالحركة لا يمكن غير هذا   في بيان ذلك بالتفصيل ولنرجع الى التفصيل
نقول ان كان العلة الفاعلة والقابلة موجودتي الذات ولا فعل ولا انفعال بينهما فيحتاج الى
وقوع نسبة بينهما توجب الفعل والانفعال اما من جهة الفاعل مثل ارادة موجبة للفعل او طبيعة موجبة
للفعل او آلة او زمان واما من جهة القابل مثل استعداد لم يكن او من جهتهما جميعا مثل وصول
احدهما الى الآخر وقد وضح ان جميع هذه بحركة ما واما ان كان الفاعل موجودا ولم يكن قابل البتة
فهذا محال او لا فان القابل كما بينا لا يحدث الا بحركة فتكون قبل الحركة حركة واما ثانيا فانه لا يمكن
ان يحدث ما لم يتقدمه وجود القابل وهو المادة   مقدمة الى الغرض المذكور وهي في
ان كل حادث فله مادة متقدمة لوجوده ولنبرهن على هذا فنقول ان كل كائن فيحتاج ان يكون
قبل كونه ممكن الوجود في نفسه فانه ان كان ممتنع الوجود في نفسه لم يكن البتة وليس امكان وجوده
هو ان الفاعل قادر عليه بل الفاعل لا يقدر عليه اذا لم يكن هو في نفسه ممكنا الا ترى انا نقول ان
المحال لا قدرة عليه لكن القدرة هي على ما يمكن ان يكون فلو كان امكان الشيء هو نفس القدرة عليه
كان هذا القول كانا نقول ان القدرة انما يكون على ما عليه القدرة والمحال ليس عليه قدرة
لانه ليس عليه قدرة وما كنا نعرف ان هذا الشيء مقدور عليه او غير مقدور عليه بنظرنا في نفس الشيء
بل نظرنا في حال قدرة القادر عليه هل عليه قدرة او لا فان اشكل علينا انه مقدور عليه او غير مقدور
عليه لم يمكننا ان نعرف ذلك البتة لانا ان عرفنا ذلك من جهة ان الشيء محال او ممكن وكان معنى
المحال انه غير مقدور عليه كنا عرفنا المجهول بالمجهول فبين واضح ان معنى كون الشيء في نفسه ممكنا
هو غير معنى كونه مقدورا عليه وان كانا بالذات واحدا وكونه مقدورا عليه لازم لكونه ممكنا
في نفسه وممكنا في نفسه هو اعتبار ذاته وكونه مقدورا عليه باعتبار اضافته الى موجده فاذا
تقرر هذا فانا نقول ان كل حادث فانه قبل حدوثه اما ان يكون في نفسه ممكنا ان يوجد او محالا

ان

ان يوجد والمحال ان يوجد لا يوجد والممكن ان يوجد فقد سبقه امكان وجوده فلا يخلو امكان وجوده
من ان يكون معنى معدوما او معنى موجودا ومحال ان يكون معنى معدوما والا فلم يسبقه امكان وجوده
فهو اذن معنى موجود وكل معنى موجود فاما قائم لا في موضوع واما قائم في موضوع وكل ما هو
قائم لا في موضوع فله وجود خاص لا يجب ان يكون به مضافا وامكان الوجود انما هو ما هو بالاضافة
الى ما هو امكان وجود له فليس امكان الوجود جوهرا لا في موضوع فهو اذن معنى في موضوع وعارض
لموضوع ونحن نسمي امكان الوجود ونسمي حامل قوة الوجود الذي فيه قوة وجود الشيء موضوعا وهيولى
ومادة وغير ذلك فاذا كان كل حادث فقد تقدمته المادة   مطلب آخر نافع في ذلك وهو
انه لا يجوز ان يكون لعدم الفاعل واما ان وضع ان القابل موجود والفاعل ليس بموجود فالفاعل
يحدث ويلزم ان يكون حدوثه بعد ذات حركة على ما وصفنا وايضا مبدأ الكل ذات واجب الوجود
وواجب الوجود واجب ما يوجد عنه والا فله حال لم يكن فليس واجب الوجود من جميع جهاته فان وضعت
الحال الحادثة لا في ذاته بل خارجة عن ذاته كما يضع بعضهم الارادة فالكلام على حدوث الارادة
عنها ثابت هل هو بارادة او طبعا او لامر آخر اي امر كان ومهما وضع امرا حدث لم يكن فاما ان
يوضع حادثا في ذاته واما غير حادث في ذاته بل شيء مباين لذاته فيكون السؤال ثابتا وان حدث
في ذاته كان ذاته متغيرا وقد وضع ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وايضا
اذا كان هو عند حدوث المباينات عنه كما كان قبل حدوثها ولم يعرض البتة شيء لم يكن وكان الامر
على ما كان ولا يوجد عنه شيء فليس يجب ان يوجد عنه شيء بل يكون الحال والامر على ما كان فلا بد من تميز
لوجوب الوجود عنه او ترجح للوجود عنه بحادث متوسط لم يكن حين كان الترجح للعدم عنه وكان
التعطل عن الفعل حاله وليس هذا امرا خارجا عنه فانا نتكلم في حدوث الحادث عنه نفسه والعقل
باول فطرته يشهد بان الذات الواحدة اذا كانت من جميع جهاتها كما كانت وكانت لا يوجد عنها
قبل شيء وهي الآن كذلك فالآن ايضا لا يوجد عنها شيء فاذا صار الآن يوجد عنها شيء فقد حدث في
الذات قصد او ارادة او طبع او قدرة وتمكن لم يكن ومن انكر هذا فليس بمخاطب فان الممكن ان
يوجد وان لا يوجد لا يخرج الى الفعل ولا يترجح له ان يوجد الا بسبب فاما هذه الذات فقد كانت ولا
ترجح ولا يجب عنها هذا الترجيح والآن فلا بد من حادث للترجيح في هذه الذات ان كانت هي الفاعلة

والا فان كانت نسبتها الى ذلك الممكن على ما كان قبل ولم يحدث لها نسبة اخرى فالامر بحاله وكان الامكان
امكانا صرفا بحاله واذا احدثت لها نسبة فقد حدث امر ولا بد ان يحدث لذاته وفى ذاته فانها ان
كانت خارجة عن ذاته كان السوال ثابتا ولم تكن هى النسبة المطلوبة فانا نطلب النسبة الموقعة لوجود
كل ما هو خارج عن ذاته بعد ما لم يكن فان كان مبدا النسبة مباينا له فليست هى النسبة المطلوبة ثم
كيف ان يحدث فى ذاته شى وعمن يحدث وقد بان ان الواجب الوجود واحد فترى ان ذلك عن ايجاد
منه يكون ليست النسبة المطلوبة لانا نطلب النسبة المطلوبة الموجبة لخروج الممكن الاول الى الفعل او عن
واجب وجود اخر وقد قيل ان واجب الوجود واحد وعلى انه ان كان عن اخر فهو العلة الاولى والسوال
فيه ثابت   فى انه اذ ذلك لم يكن يقع انتظار وقت ولا يكون وقت اولى من وقت ثم كيف يجوز
ان يتميز فى العدم وقت ترك ووقت شروع وبما ذا يخالف الوقت الوقت الخ اما ان يكون حدوث
ما يحدث عن الاول بالطبع او لغرض او بالارادة فان كان بالطبع فقد تغير الطبع او بالغرض فقد
تغير الغرض وان كان بالارادة فاما ان يكون المراد نفس الايجاد او غرضا او منفعة بعده فان كان
المراد نفس الايجاد لذاته فلم لم يوجد قبل اتراه استصلحه الآن او حدث وقته او قدر عليه الآن ولا معنى
لقول القايل ان هذا السوال باطل لان السوال فى كل وقت عايد لان هذا السوال حق لانه فى كل وقت
عايد ولازم وان كان لغرض ومنفعة فمعلوم ان الذى هو للشى بحيث كونه ولا كونه بمنزلة فليس بغرض
والذى للشى بحيث كونه اولى فهو نافع والحق الاول كامل الذات لا ينتفع بشى   فى انه يلزم
على وضع هولاء المعطلة ان يكون الله سبحانه سابق الزمان والحركة بزمان   وايضا فان الاول
بما ذا يسبق افعاله الحادثة أبذاته او بالزمان بان كان وحده ولا عالم ولا حركة ويكون كان على
امر مضى وليس الآن وخصوصا ويعقبه قولك ثم فقد كان كون قد مضى قبل ان خلق الخلق وذلك
الكون هو متناه فقد كان اذن زمان قبل الحركة والزمان لان الماضى اما بذاته وهو الزمان و
اما بالزمان وهو الحركة وما فيها ومعها وهذا فانه لم يسبق بامر فهو خاص للوقت الاول من حدوث
الخلق فهو حادث مع حدوثه وكيف لا يكون سبق على اوضاعهم بامر خاص للوقت الاول من خلقه
ولا خلق وكان خلق وليس كان ولا خلق ثابتا عند كونه كان ولا خلق ولا كونه قبل الخلق ثابت
مع كونه مع الخلق وليس كان ولا خلق نفس وجوده وحده فان ذاته حاصل بعد الخلق ولا كان ولا خلق

هو

هو وجوده مع عدم الخلق بلا شى ثالث فان وجود ذاته وعدم الخلق موصوف بانه قد كان وليس
الآن وتحت قولنا كان معنى معقول دون معقول الامرين لانك اذا قلت وجود ذات وعدم
ذات لم يكن مفهوما منه السبق بل قد يصح ان يفهم معه التاخر بل انما يفهم السبق بشرط ثالث فوجود
الذات شى وعدم الذات شى ومفهوم كان شى موجود غير المعنيين وقد وضع هذا المعنى للخالق
تعالى ممتدا لا عن بداية وجود فيه ان يخلق قبل اى خلق توهم فيه خلقا واذا كان هكذا كان هذه
القبلية مقدرة مكممة وهذا هو الذى نسميه الزمان اذ تقديره ليس تقدير ذى وضع ولا ثبات بل
على سبيل التجدد ثم ان شئت فتامل اقاويلنا الطبيعية اذ بينا ان ما كان ثباته وقوامه فى المادة
وليس بغير واسطة فليس هو مقدار النفس المادة ولا بواسطة هيئة قارة كالحرارة والبرودة
فيكون بكيتها اولا فان الهيآت القارة لا يتقدر بهذا فى كمية ذا الهيئة غير قارة والهيئة الغير
القارة هى الحركة فاذا حققت علمت انه يسبق الخلق عندهم ليس سبقا مطلقا بل بزمان مع حركة
واجسام او جسم   فى انه لا يجوز ان يكون آن ازل وايضا فانه كيف يكون الزمان حادثا
حتى يمكن ان يحدث الحركة وكل آن فهو بعد قبل وقبل بعد فهو وصل مشترك بين امرين بل هو كالامتداد ابدا
ومما يبين هذا انه قد تبين ان وجود الآن وجود الطرف وليس شيئا معه لا بداية وكذلك جميع نهايات
المقادير واذا كان كذلك فالآن لا محالة طرف لشى داخل فى الوجود لا محالة والمستقبل لم يوجد فيجب ان
يكون الآن لا محالة طرفا للماضى ولا نسبة للآن المنقطع فى انها قد تفصل ويكون حدا مشتركا لانه فى
الحالين قد يكون ما هى طرف له موجود والآن لا يكون ما هو طرف له موجود الا الماضى فيكون
افنى الماضى وانهاه واما الحركة فانها وان ابتدات بطرف لا يتصل بحركة قبلها فالسبب فى ذلك
ان الحركة ليست بذاتها كما بل بتقدرها بالمسافة واما بالزمان فطرفها اما من الزمان فيكون بالذات
طرفا للزمان الماضى وقد صح بوجوده واما من المكان فيكون طرفا للمسافة الصحيحة الوجود وبعد هذا
فان مبدا الحركة من احد الامرين هو نهاية السكون ولنقل الآن قولا جليا اذا استقصى امكن ان
يرد الى البرهان   فى ان المعطلة يلزمهم ان يضعوا وقتا قبل وقت بلا نهاية وزمانا ممتدا
فى الماضى بلا نهاية ان هولاء المعطلة الذين عطلوا الله عن جوده لا يخلو اما ان يكون يسلموا ان الله
كان قادرا قبل ان يخلق الخلق على ان يخلق جسما ذا حركات مقدرا اوقاته وازمنته ينتهى الى وقت خلق العالم

او يبقى من خلق العالم ويكون له الى وقت خلق العالم اوقات وازمنة محدودة او لم يكن الخالق ان يبتدى
الخلق الا حين ابتدا والقسم الاول يقسم عليهم قسمين فيقال الآخر اما ان يكون كان يمكن ان يخلق الخالق
جسما غير ذلك الجسم انما ينتهى الى خلق العالم بعدة اكثر او لا يمكن ومحال ان لا يمكن لما بيناه فان امكن فاما
ان يكون خلقه مع خلق ذلك الجسم الاول الذى ذكرناه قبل هذا الجسم وانما يمكن قبله فان امكن معه فهو مع
انه لا يمكن ان يكون ابتداء متساويى الحركة فى السرعة يقع بحيث ينتهيان الى خلق العالم وحده احدهما
اطول وان لم يكن معه بل كان امكانه مباينا له تقرر فى حال العدم امكان خلق شئ ولا امكانه وقع
ذلك متقدما ومتاخرا ثم ذلك الى غير النهاية فى حل مغالطاتهم فى تناهى الازل لم يكن عدم
محض بل قبلية مقارنة لاشياء واوقات تنقضى واخرى تتجدد وكان ما يستعظمونه من وجود اشياء
قبل اشياء لا عن بداية فهذا شئ يبتنونه على اصلين مشهورين غير صحيحين احدهما ان ما لا نهاية له لا يخرج الى
الفعل البتة وهذا انما يصح فى الاجسام والمقادير ذوات الوضع والاعداد التى لها ترتيب فى
الطبع وليس فى كل شئ ذلك الزمان والكائنات ايضا مما لا يصح فيه هذا ونحن القول المانع فيها هذا لا
لانه فطرة فى العقل بل حجج وهؤلاء ياخذونه اوليا ثم يكذبون فليس الزمان الماضى والكائنات الماضية
خارجة الى الفعل معا فانه ليس اذا كان واحد خرج الى الفعل يجب ان يكون جملة خرجت الى الفعل انما
يكون ذلك لو كان كل خارج الى الفعل يبقى لخروج الاخر الى الفعل وليس اذا صح وصف واحد واحد
يجب ان يكون هناك جملة يصح فيها هذا الوصف فانه كما يصح ان يقال كل واحد من الماضى انه خرج كك
يصح فى كل واحد من المستقبل انه يخرج وكما ان كون كل واحد من المستقبل بحيث يصح ان يخرج الى الفعل
لا يوجب كون جملة لها بحيث يصح ان يخرج الى الفعل والسبب فى ذلك التعاقب واختلاف الاوقات
كك كون كل واحد من الماضى بحيث خرج لا يوجب كون جملة لها قد خرجت والسبب فى ذلك التعاقب
واختلاف الاوقات وحال المستقبل اولى بالقبلية من حال الماضى لان احادا ما فى المستقبل عدمها
عدم مقارن للقوة وعدم ما عدم فى الماضى عدم غير مقارن للقوة واما الاصل الثانى فهو قولهم
ان ما لا يتناهى لا زيادة عليه فلو كان ما مضى لا يتناهى لكان لا يمكن ان يكون عليه زيادة وهذا
الاصل ايضا قوى فى الشهرة وليس بينا بنفسه لان العقل لا يمنع فى اول الفطرة ان يكون شئ لا نهاية
له فى جهة وله طرف يحتمل الزيادة وكثير من الناس العقلاء يجوزون هذا فى الوجود ولكن العقل بالحجة

يمنع

يمنع هذا فيما يقوم عليه البرهان وذلك كل مقدار ذى وضع وكل عدد له ترتيب بالطبع ثم ههنا فان الزيادة
ليست على ما لا يتناهى لان الزيادة على من بين عليه موجود وليس ههنا شئ موجود غير متناه البتة فيزاد عليه
او يكون اقل واكثر بوجه ونحن لا نمنع فى المعدومات ان يكون ما لا نهاية له اكثر واقل فان للعشرات التى لا
نهاية لها اقل من آحادها والمائين اقل من عشراتها ويجوز ان يكون ما لا نهاية له اضعاف ما لا نهاية له اضعافا
كثيرة فان اللانهاية فى الزمان وفى الحركة وفى عدد الكائنات والفاسدات واللانهاية التى فى جميعها اكثر
فى الواحد منها فان قال قائل هذا ليس فيها ما لا نهاية له الا بالقوة فنقول اما فى الماضى فليس ما لا نهاية له بالقوة
ولا بالفعل ولكن نعنى بقولنا لا نهاية لما فى الماضى ان اى واحد اخذت فقد كان قبله واحد وعدم لا
ان هناك جملة وكلا هو بالفعل غير متناه وربما قال قائل من هؤلاء ان الحاضر لا يتوقف فى وجوده
على قطع ما لا نهاية له وكل متوقف على ما لا نهاية له فلا يوجد وههنا مغالطة فى استعارة لفظ التوقف
انما يدل فى الحقيقة على شئ من مع الوجود بعد وجود فوقع الوجود قبله وليس احدهما فى وقت ما يقال انه متوقف
لموجودين انما يقعان فى المستقبل ونحن نقول انما كان سبيله هذا وكان متوقفا على قطع ما لا يتناهى
فمح ان يوجد ولكن ليس الآن الحاضر هذا شانه فانه لم يتوقف قط بهذا المعنى حتى لا يكون هو ولا شئ من
الاشياء قبله ثم يحتاج ان يوجد ما لا يتناهى من ذلك الوقت حتى يوجد هو فاذن الصغرى كاذبة فان
استعار وعنى بالتوقف الوجود بعد اشياء قبله وان لم يكن بذلك الشرط فيجب ان يستعمل التوقف فى
الكبرى على هذا المعنى لا على المعنى الحقيقى فان استعمل على هذا المعنى كان القياس مصادرة على المطلوب الاول
فى الحقيقة فى حل مغالطتهم فى انا اما ان نوجب اثبات التعطيل وايجاب المساوات بين الله
وبين الخلق وكانه يقول ان الحاضر لا يمكن ان يوجد بعد ما لا نهاية له لان الشئ لا يجوز ان يكون وجوده
بعد وجود ما لا نهاية له وهذا نفس المطلوب بل يجب ان يعلم ان الكبرى انما تصدق فى المستقبل فقط ومع ذلك لا يكون
قياسا لعدم تكرار الاوسط ومما يعتمده المعطلة فى هذا الباب قولهم ان الخالق لو كان دائما لكان العالم دائما
مع كالكان لا يوجد ذاته الا ومعه معلوله فكانا اذا رفعت معلوله وجب من ذلك رفع ذاته وهذا
محال والمغالطة ههنا فى لفظ الرفع ولا نطول الكلام فى تفصيل معانيها ولكن نشير الى الجواب اشارة مقنعة
للمقتصدين فنقول ان رفع العالم محال ولكن ليس محالا لذاته بل لانه لا يرفع الا برفع صنع البارى وبرفع
البارى فاستحالته بالعرض لاستحالة رفع البارى فليس اذا رفعنا العالم وجب ان يرتفع البارى الا بكون

فان لفظة التوقف م
متوقع

اولا ارتفع البارى لامن رفعنا العالم بل بوضع الح وجب ان نكون تقدم هذا الوضع المحال وهو رفع البارى واما رفع البارى اذا رفعناه ارتفع العالم من رفعه لان العالم يجب ان يكون ارتفع اولا مع رفع البارى واذا وجد العالم يجب ان يكون ذات البارى موجودة بنفسها واذا وجد البارى فيجب ان يوجد عنه ذات العالم لا بنفسها واذا رفع البارى وهو مح يلزم ان يرتفع العالم من رفعه و اذا ارتفع العالم وهو مح يلزم لا ان يرتفع البارى عن رفعه بل ان يكون قد ارتفع اولا بذاته البارى ونحن قد فرغنا عن غرضنا الى تطويل فى العود الى الاملاء ولكن بحقيقة معين فى عقيق المقصد لا محة فقد بطلت القسمين من اقسام بطلان الحركة ومن هذه الاوجه يمكن ان يبطل باقى الاقسام فيجب اذن ان الحركة دائمة

فى ان هذه الحركة مكانية وانما يدوم بالاتصال لا بالتتالى

ولان هذه لو دامت على سبيل تبعيد وتقريب فهى مكانية لا محة ونحن قد بينا فى الطبيعيات ان المكانية اقدم الحركات فلنبحث الآن لنعلم هل دوام هذه الحركة على سبيل التتالى والتشافع او على سبيل اتصال الواحد واقول لا يجوز ان يكون دوامها على سبيل التتالى والتشافع فانه لا يجوز ان يكون بحيث لا يمكن ان يكون فيها الانقطاع وبيان ذلك انه لا يخلو الامر فى ذلك من احد الامرين اما ان يتوهم جسما يحرك جسما او ذلك يحرك اخر والاخر رابعا و يتساوق الى غير النهاية واما ان يكون على الدور مثلا ان يكون آ يحرك ب اذا انتهى اليه ثم يحرك ب ج اذا انتهى اليه ثم ج يحرك د اذا انتهى اليه ثم د يرجع فينتهى الى الالف فيحركه والقسم الاول مح لانه لا يخلو من احد وجهين اما ان يكون الاوايل يبقى واما ان تعطل فان بطلت احتاجت الى ما اوضحناه ان يكون لبطلانها حركات اخرى غير هذه ويرجع فيها الكلام وان بقيت كانت اجسام بغير نهاية معا وجهات لتحركها بغير نهاية وهذا مستحيل فهذا القسم بكلا وجهيه مح واما قسم الدور فهو ظاهر الاستحالة ايضا لان حركات آ و ب و ج و د ان كان كلها قسريا كان لها حركات اخرى طبيعية وقد بينا ذلك فى الطبيعيات وبينا ايضا ان القسرية لا يستولى على الطبيعية وانها يكون بعدها فاذا تأملت الان وجدت الحركات الطبيعية يمنع هذا النظام ويقطعه فلا يلحق معها العايد بالاول وان كانت هذه الحركات كلها او بعضها طبيعيا فيسكن لا محة عند غاياتها ويقف ولا يكون لها عودات مختلفة الى جهات مختلفة بها يمكن ان يقع الدور وهذا يظهر بادنى تامل وان كانت هذه الحركات كلها او بعضها ارادية فان كان

عن ارادة لا يتبدل كان كل واحد منها او بعضها متصلا بالعود لا منقطعا وان كانت الارادة غير ثابتة بل يجوز فيها الاختلاف والتغير لم يجب هذه الحركة الدوام على نظامها وانقطع وقتا ما شانها وما اليها فقد بان وصح ان هذه الحركة واحدة بالاتصال

فى ان الحركة الاولى ليست مستقيمة بل مستديرة

فنقول انه لا يجوز ان يكون مستقيمة ولا مركبة من مستقيمات ذوات زوايا بل ولا من قسى ذوات زوايا اما اولا فلان مثل هذه الحركة لا يجوز ان يكون قسرية بل يكون طبيعية فان كانت مستقيمة طبيعية وجب ان يطلب جهة فيسكن فيها واما ثانيا فلان الحركة المستقيمة لا يمكن ان يذهب نحو جهتها الى غير النهاية لانه قد بين فى الطبيعيات ان ابعاد الكل محدودة ولا ايضا يمكن ان يتصل حركتان على زاوية البتة ولا على خط واحد ويجب ان يكون البرهان عليه هكذا نقول انه اذا افترض عند الزاوية وطرف الخط المشاهد بالفعل فان الجسم المتحرك يوصف بانه قد وصل الى الحد بالفعل وايضا فان القوة المحركة الى ماهنالك يوصف بانها موصلة بالفعل ثم هذا ليس يبقى عند اخذ المتحرك الى جهة اخرى لا يزول وصف الجسم بانه حاصل فى ذلك الحد ووصف الموصل بانه موصل واما الجسم فيجوز ان يكون عدم مواصلته لذلك الحد ينقطع قليلا قليلا فلا يجوز ان يكون دفعة يوصف دفعة بعدم هذا الوصف وذلك انه ليس بين كونه موصلا الى الحد بالفعل وبين عدم هذا الوصف واسطة بل يبطل كونه مقدرا للجسم موصلا اليه فاذا انما يحدث الوصول للجسم والاتصاف للقوة بانه موصل فى آن ويزول هذه الصفة عن القوة فى آن ولا يجوز ان يكون الآنان آنا واحدا لانه لا يمكن ان يكون كونه موصلا وصيرورته غير موصل معا فاذا هما فى آنين وقد صح ان بين كل آنين زمانا فهو زمان السكون وعلة ذلك هو اما القوة القسرية فبقاؤها ما بقيت الى ان يعود عليها الطبيعة ويجوز ايضا ان يكون علتها فى الحركات القسرية الطبيعة اذا عادت القسرية فتمانعا وتقاوما وحدث من فعلها المختلف تسكين واما غير القسريات فالعلة هى الطبيعة او الارادة فقد صح اذن ان الحركات المستقيمة لا يبقى واحدة بالاتصال ولا المستديرات ذوات الزوايا فالحركة الواحدة الدائمة لا اتصال لا مستقيمة ولا مزاواة فهى المستديرة التامة الاستدارة

فى ان الفاعل القريب للحركة الاولى نفس وان السماء حيوان مطيع لله تعالى

واذ قد بينا ان لكل حركة محركا فلهذه الحركة محرك ولا يجوز ان يكون محرك هذه الحركة قوة طبيعية فانا قد بينا فى الطبيعيات واشرنا اليه فى هذا الكتاب ايضا ان الحركة لا يجوز ان يكون طبيعية للجسم والجسم على حالته

السكون د

انه غير ممكن ان يرجع على خط وانما القسر القسرى او الطبيعى الموصل الى ما فانه يعرضه

الطبيعة اذ كان كل حركة بالطبع مفارقة بالطبع لحالة والحالة التي يفارق بالطبع هي حالة غير طبيعية لا محالة فظاهر ان
كل حركة يصدر عن طبع فمن حالة غير طبيعية ولو كان شيء من الحركات مقتضى طبيعة الشيء لما كان شيء من الحركات باطل
الذات مع بقاء الطبيعة بل الحركة انما تقتضيها الطبيعة بوجود حال غير طبيعية اما في الكيف كما اذا سخن الماء
بالقسر واما في الكم كما يذبل البدن الصحيح ذبولاً مرضياً واما في المكان كما اذا نقلت المدرة الى حيز الهواء وان
كانت الحركة تكون في مقولة اخرى والعلة في تجدد حركة بعد حركة تجدد الحال الغير الطبيعية وتقدير البعد عن الغاية
فاذا كان الامر على هذه الصفة لم تكن حركة مستديرة عن طبيعة والا كانت عن حال غير طبيعية الى حال طبيعية اذا
وصلت اليها سكنت ولم يجز ان يكون فيها بعينها قصد الى تلك الحال الغير الطبيعية لان الطبيعة ليست تفعل بالاختيار
بل على سبيل تسخير وسبيل ما يلزمها بالذات فان كانت الطبيعة تحرك على الاستدارة فهي تحرك لا محالة اما عن اين
غير طبيعي او وضع غير طبيعي هرباً طبيعياً عنه وكل هرب طبيعي عن شيء فمحال ان يكون هو بعينه قصداً طبيعياً اليه
والحركة المستديرة تفارق كل نقطة وتتركها وتقصد في تركها ذلك كل النقطة وليس تهرب عن شيء الا وتقصد

في ان حركة السماء مع انها نفسانية كيف يقال انها طبيعية

فليست اذن الحركة المستديرة طبيعية الا انها
بالطبع اي ليس وجودها في جسمها مخالفاً لمقتضى طبيعة اخرى لجسمها فان الشيء المحرك لها وان لم يكن قوة
طبيعية كان شيئاً طبيعياً لذلك الجسم غير غريب عنه وكانه طبيعته وايضاً فان كل قوة فانما تحرك بتوسط الميل و
الميل هو المعنى الذي يحس في الجسم المتحرك وان سكن قسراً كان غايته يقاوم المسكن مع سكونه طلباً للحركة فهو غير
الحركة لا محالة وغير القوة المحركة لان القوة المحركة تكون موجودة عند اتمامها الحركة ولا يكون الميل موجوداً
فهكذا ايضاً الحركة الاولى فان محركها لا يزال يحدث في جسمها ميلاً بعد ميل وذلك الميل ان سمي طبيعياً جاز
لانه ليس بنفس ولا من خارج ولا له ارادة واختيار ولا يمكنه ان لا يحرك او يحرك الى غير جهة محدودة ولا هو مع
ذلك مضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم غريب فان سميت هذا المعنى طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك
بالطبع فقد بان ان الفلك ليس مبدأ حركته طبيعة وقد بان انه ليس قسراً فهي عن ارادة لا محالة

في انه لا يجوز ان يكون المحرك الاقرب للسماويات عقلاً مجرداً عن المادة صريحاً

فنقول ولا يجوز ان يكون مبدأ حركته
القريب قوة عقلية صرفة لا تتغير ولا تتخيل الجزئيات البتة وكانا قد اشرنا الى جمل ما يعين في معرفة هذا المعنى
في الفصول الاولى من هذا الكتاب اذا وضحنا ان الحركة معنى متجدد وكل جزء منه فانه لا ثبات له ولا يجوز ان يكون
عن معنى ثابت البتة وحده فان كان عن معنى ثابت فيجب ان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال واما ان كانت عن طبيعة

فيجب

فيجب ان يكون كل حركة يتجدد فيه فلتجدد قرب وبعد من النهاية المطلوبة وكل حركة تنعدم منه فلعدم قرب وبعد من النهاية و
اما عن الثابت من جهة ما هو ثابت فلا يكون الا ثابتاً واما ان كانت عن ارادة فيجب ان يكون عن ارادة متجددة فان
الارادة الكلية نسبتها الى كل جزء من الحركة نسبة واحدة فلا يجب ان تتعين منها هذه الحركة دون هذه فانها ان كانت لذاتها
علة لهذه الحركة لم يجز ان تبطل هذه الحركة وان كانت علة لهذه الحركة بسبب حركة قبلها او بعدها معدومة فالمعدوم لا يكون
موجباً للموجود نعم قد يكون الاعدام علة للاعدام واما ان يوجب المعدوم شيئاً فهذا لا يمكن وان كانت علة لامور
موجودة تتجدد فالسؤال في تجددها ثابت فان كان تجددها طبيعياً لزم المحال الذي قدمناه وان كان ارادياً فالسؤال
في ارادتها ثابت فقد بان ان الارادة العقلية الواحدة لا توجب البتة حركة ولكنه قد يمكن ان ينتقل العقل من
معقول الى معقول اذا لم يكن عقلاً من كل جهة بالفعل ويمكن ان يعقل الجزئي تحت النوع منتشراً مخصوصاً بعوارض
فيجوز اذا ان يتوهم كون عقل يعقل الحركة الكلية ويريدها ثم يعقل الانتقال من جزء حركة الى جزء حركة و
يأخذ تلك الجزئيات بنوع معقول على ما اوضحناه وعلى ما من شأنها ان نبرهن عليه في الكتب ان حركة من
كذا الى كذا او من كذا الى كذا فتتعين مبدأ ما كلياً الى طرف آخر كلي بمقدار مرسوم كلي وكذلك حتى يفني الدائرة
فلا يبعد ان يتوهم ان تجدد الحركة يتبع تجدد هذا المعقول فنقول اولاً على هذا السبيل لا يمكن ان يتم امر
الحركة المستديرة فانه عن الارادة الكلية وان كانت على سبيل تجدد وانتقال ولا الارادة الكلية كيف كانت
فانما هي بالقياس الى طبيعة مشتركة فيها واما هذه الحركة التي من ههنا الى هناك بعينها فليس اولى بان
يصدر من تلك الارادة عن هذه الحركة التي من هناك الى حد ثالث فنسبة جميع اجزاء الحركة المتساوية
في الجوهر الى تلك الارادة العقلية المنتقلة واحدة وكل شيء نسبته الى مبدأ ولا نسبة واحدة فانه يبعد
عن مبدأه بامكان وليس يتميز يرجح وجوده عن لا وجوده وكل ما لم يجب عن علته فانه لا يكون ولان نفس امكانه
يكون قبل الوجود فيحتاج الى تجدد رجحان لوجوده يحرفه عن حد الامكان الذي كان قبل وكيف يصح ان تقال
الحركة من آ الى ب لزمت من ارادة عقلية والحركة من ب الى ج من ارادة عقلية دون ان لزوم عن كل واحد
من تلك الارادة غير ما لزم وليس في شيء من الارادات تغير تلك الالف ولا الباء والجيم والاشارات نفسانية
جزوية واذا لم تتغير تلك الحدود في العقل بل كانت حدود كلية فقط لم يمكن ان يوجد الحركة من هذه الاشياء
الاشارية كالمحسوس والمتخيل لانا نحكم اذا رجعنا الى العقل الصريح ان يعقل جملة الحركة واجزاء الاشتغال فيما
يعقله دائرة معاً فاذا على الاحوال كلها لا غنى عن قوة نفسانية يكون هي المبدأ القريب للحركة ولا يمنع ان يكون

هناك قوة عقلية تشعل هذا الاشتعال العقلى او يكون قوة عقلية مجردة عن جميع اصناف التغير فيكون حاضرة
المعقول دايما فاذا كان الامر على هذا فالفلك متحرك بالنفس والنفس مبدا حركته القريب وتلك النفس متجددة
التصور والارادة وهى متوهمة اى لها ادراك المتغيرات والجزئيات وارادة لامور جزئية باعيانها وهى
كمال جسم الفلك وصورته ولو كانت لا هكذا بل قايمة بنفسها من كل وجه لكانت عقلا محضا لا يتغير ولا
ينتقل ولا يخالطه ما بالقوة   فى ان اى الاجسام مستعدة للحيوة وايها الذى يستعد فقد
صح من هذه الجملة ان الفلك حيوان ويشبه ان يكون طبيعة الاجسام كلها مهياة للحيوة الا ان يكون الجسم
مضاد الصورة لجسم آخر فيكون التضاد مانعا عن قبول النفس ولهذا ان الاسطقسات لا حيوة لها
البتة فاذا امتزجت واخذت بعد عن التضاد اخذت يستفيد الحيوة فاول ما يستفيد يستفيد حيوة
التغذى والنمو والتوليد ثم اذا ازداد انكسار الضدية فيها اخذت حيوة الحس والحركة الارادية ثم اذا
ازداد انكسار الضدية فيها باعتدال المزاج اخذت حيوة النطق فاولى الاجسام بهذا المعنى هو
الجسم الذى لا ضد له اصلا فيجب ان يكون ناطقا اى ذا نفس ناطقة ولا يبعد ان يكون جرم ما حساسا
يصح له التوهم ويكون احساسه لا على نحو احساسنا الانفعالى بل اقرب الى طبيعة التوهم الذى لولا ذلك
لما صح له ان يريد الحركة ثم من المحال ان يكون الاجرام الفاسدة ينال الحيوة ويكون الاجرام الالهية الكريمة
ميتة الجواهر   فى ان قبل النفس للفلك محركا لا نهاية لقوته وهو برى عن المادة الجسمانية
والانقسام وانه لا يجوز ان يكون مدبر السماء قوة متناهية ولا قوة غير متناهية على جسم متناهيا
لان الحركة المستديرة دائمة فلا يجوز ان يتم دوام الحركة المستديرة بهذه القوة النفسانية وحدها
ولنقدم لذلك مقدمتين احديهما انه لا يمكن ان يكون لجسم من الاجسام قوة غير متناهية والثانية انه لا
يمكن ان يكون قوة متناهية يصدر عنها فعل غير متناه واما المطلب الاول فيجب ان نحقق برهانه على هذا السبيل
فنقول ان كل قوة فى جسم فانها قابلة للاثنينية والقسمة تبعا للجسم فاذا توهمت منقسمة فاما ان يقوى قسمه
على جميع ما يقوى عليه الكل من الامر الغير المتناهى على النسق من اخذ من الوقت المعين فيكون بعض القوة
مساويا بالتمام للقوة فيما يصدر عنها من الفعل وهذا محال واما ان يقوى على بعض من النسق فيكون ذلك
البعض متناهيا لا محالة وكل ما يقوى عليه من القسم الثانى وهو مجموع القوتين يقوى على مجموع ما يقوى عليه
كل واحدة منهما وهو متناه لانه مجموع المتناهيين فيكون قوة المفروضة غير متناهية متناهية هف وهكذا

بنى

ينبغى ان يفهم مما يقال ان كل واحد من الجزئين ان قوى على غير المتناهى يضاعف غير المتناهى فانه لا مانع عن تضاعف
غير المتناهى فى المستقبل واما المطلب الثانى فهو كالظاهر لان القوة يقال لها متناهية وغير متناهية لا بذاتها او
بالكم بل القياس الى مدة ما يصدر او عدة ما يصدر عنها او شدة ما يصدر عنها فان كانت القوة المتناهية
معناها ان فعلها من الجهات المذكورة متناه وبالعكس فان كان فعله متناهيا من هذه الجهات فهو قوة
متناهية لكان نسبتها الى متناهية اقل نسبة فعلها الى فعله فقد بان وصح ان لهذه الحركة محركا غير متناهى
القوة وانه مباين الذات لكل جرم فاذا هذا المحرك هو غير النفس الذى هو كمال للفلك وقابل للتغير
لانها قوة جسمانية وهذا المحرك لا يمكن ان يكون كمالا لجسم ولا قوة فى جسم   فى ان المحرك الاول
كيف يحرك وانه يحرك على سبيل الشوق الى الاقتداء بامره لا الى اكتساب الشوق بالفعل ولا يجوز
ان يكون تحريكه للفلك على نحو تحريك القوة الفاعلة للحركة بالارادة وقد عرفنا حال تلك القوة فبقى
ان يكون تحريكه على نحو آخر ولانه قوة غير متناهية فلا يجوز ان يحرك بان يتحرك بوجه من الوجوه
والا فلها مادة بوجه من الوجوه قابلة للتغير وهى جسمانية فتحريكها كما يحرك المعشوق من غير ان
يتحرك فهى قوة خير بالذات وازل بالذات معشوقة بالذات ينال منه الكمال الازلية والبقاء
تشبها به ولنجعل لهذا الغرض مبدا آخر فنقول قد صح ان حركة الفلك ارادية حيوانية وكل حركة
غير قسرية فهى الى امر ما وليشوق امر ما حتى الطبيعية ايضا فان شوق الطبيعة امر طبيعى وهو الكمال الذاتى
للجسم اما فى صورته واما فى اينه ووضعه وشوق الارادة امر ارادى اما ارادة لمطلوب حسى كاللذة
او وهمى خيالى كالغلبة او ظنى وهو الخير المظنون او عقلى وهو الخير الحقيقى فطالب اللذة فهو الشهوة
وطالب الغلبة هو الغضب وطالب الخير المظنون هو الظن وطالب الخير المحض الحقيقى هو العقل ويسمى هذا
الطلب اختيارا والشهوة والغضب غير ملايم لجوهر الجسم الذى لا يتغير ولا ينفعل فانه لا يستحيل الى حال
غير ملايمة فيرجع الى حال ملايمة فيلتذ او ينتقم من محيل له فيغضب وعلى ان كل حركة الى اللذة والغلبة فهى
متناهية وايضا فان اكثر الظنون لا يبقى مظنونا ابدا فيجب ان يكون مبدا هذه الحركة اختيارا او
ارادة لخير حقيقى فلا يخ ذلك الخير اما ان يكون مما ينال بالحركة فيوصل اليه او بفعل يكون بالحركة
او يكون خير الغير جوهره مما ينال بوجه بل هو مباين ولا يجوز ان يكون ذلك الخير من كمالات الجوهر
المتحرك فينال بالحركة والا لانقطعت الحركة ولا يجوز ان يكون يحرك لينفعل فعلا يكتسب لذاته الفعل

متناهيه فان القوة غير متناهية بل بالفعل وكذلك ما كان
فعله غير متناه فهى قوة غير متناهية ولو كانت
م

كما كان من شانها ان يجود للممدوح ويحسن الافعال لتحدث لنا ملكة فاضلة او نصير خيرين وذلك ان
المع يكتسب كماله من فاعله فحق ان يعود فيكمل جوهر فاعله فان كان المع اخس من كمال العلة الفاعلة ولا اخس
لا يكتسب الاشرف الاكمل كمالا بل عسى ان يهيئ اليه حتى يوجد هو في بعض الاشياء واما نحن فالمدح الذي نطلبه
كمال غير حقيقي بل مظنون والملكة الفاضلة ليس سببها الفعل بل الفعل يمنع ضدها او يهيئ لها ويحدث
هذه الملكة من الجوهر المكمل لانفس الناس وهو العقل الفعال او جوهر آخر يشبهه وعلى هذا فان الحرارة
المعتدل سبب لوجود القوى النفسانية ولكن على انها مهيئة للمادة لا موجدة وكلامنا في الموجد ثم
بالجملة اذا كان الفعل يهيئ لموجد كمال اشبهت الحركة عند حصوله فبقي ان يكون الخير المطلوب بالحركة خيرا قائما
بذاته ليس من شانه ان ينال فكان خيرها اشانه فانما يطلب العقل التشبه به بقدر الامكان والتشبه
هو بعقل ذاته ووجب البقاء الابدي على الكمال ما يكون لجوهر الشيء فما كان يمكن ان يحصل كماله الاقصى في
اول الامر ثم تشبه به بالحركة وتحقيق هذا ان الجرم السماوي مستعد للقوة الغير المتناهية عما يعقل
الاول ويسنح عليه من نوره ويتوقد دايما فلا يكون لقوة غير متناهية بل المعقول الذي يسنح عليه نوره
وقوته وهو اعني الجرم السماوي في جوهره على كماله الاقصى اذ لم يبق له في جوهره امر بالقوة وكذا في كميته
وكيفيته الا في وضعه واينه فانه ليس له ان يكون على وضع واين اولى بجوهره من وضع واين آخر له
في حيزه فانه ليس شيء من اجزاء مدار فلك او كوكب اولى ان يكون ملاقيا له او محاذيا من جزء آخر فمتى
كان في جزء بالفعل فهو في جزء آخر بالقوة فقد عرض لجوهر الفلك ما بالقوة من جهة وضعه واينه
والتشبه بالخير الاقصى يوجب البقاء على الكمال الاكمل بحسب ما يكون للشيء دايما ولم يكن هذا ممكنا للجرم السماوي
بالعدد فحفظ بالنوع والتعاقب فصارت الحركة حافظة لما يمكن من هذا الكمال ومبداها الشوق الى
التشبه بالخير الاقصى في البقاء على الكمال الاكمل بحسب الممكن ومبدا هذا الشوق هو ما يعقل منه فعلى هذا النحو
يحرك العلة الاولى جرم السماء وقد اتضح لك ان الفيلسوف اذا قال ان الفلك متحرك بالطبع فاذا
يعني او قال انه متحرك بالنفس فاذا يعني او قال انه متحرك بقوة غير متناهية يحرك الكل تحريك المعشوق
فماذا يعني وانه ليس في اقواله تناقض ولا اختلاف   في ان لكل فلك جزوي محركا اول مفارقا
قبل نفسه يحرك على انه معشوق فان المحرك الاول مبدا الجميع ذلك ثم انك تعلم ان جوهر هذا الخير المعشوق
واحد ولا يمكن ان يكون هذا المحرك الاول الذي لجملة السماء فوق واحد وان كان لكل كرة من كرات السماء

بالثبات ومكان لا يمكن ان
يحصل له كماله الاقصى في
اول الامر ثم تشبه به

محركا قريبا يخصه ومعشوقا مخصوصا يخصه على ما يراه الفيلسوف والاسكندر وثامسطيوس من علماء المشائين
وانهم انما ينفون الكثرة عن محرك الكل ويثبتون الكثرة للمحركات المفارقة وغير المفارقة التي يخص واحدا
واحدا منها فيجعلون اول المفارقات يخاصه بحرك كرة الاولى وهي عند من تقدم بطلميوس كرة الثوابت
وعند من اقتدى بالعلوم التي ظهرت له كرة خارجة عنها محيطة بها غير مكوكبة وبعد ذلك محرك الكرة التي
تلي الاولى بحسب الترتيب وكذلك هلم جرا فهؤلاء يرون ان محرك الكل شيء ولكل كرة بعد ذلك محرك خاص و
الفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادي المفارقة و
الاسكندر يصرح ويقول في رسالته التي في مبادي الكل ان محرك جملة السماء واحد لا يجوز ان يكون عددا
كثيرا وان كان لكل كرة محركا ومعشوقا يخصه وثامسطيوس يصرح ويقول ما هذا معناه ان الاشبه
والاحق وجود مبدا حركة خاصة لكل فلك على انه فيه ووجود مبدا حركة خاصة له على انه معشوق مفارق
ثم القياس يوجب هذا فانه قد صح لنا بصناعة المجسطي ان حركات وكرات سماوية كثيرة ومختلفة في الجهة
وفي السرعة والبطوء وقد بينا ان هذه المعشوقات خيرات محضة مفارقة للمادة وان كانت الكرات
والحركات كلها تشترك في الشوق الى المبدا فيشترك في دوام الحركة واستدارتها   في ابطال
راي من ظن ان اختلاف حركات السماء لاجل ما تحت السماء ولتحقق هذا المعنى بزيادة تحقيق نقول
ان قوما ما سمعوا ظاهر قول الاسكندر اذ يقول ان الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه ان يكون
العناية بالامور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر وكانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس ان حركات
السماويات لا يجوز ان يكون لاجل شيء غير ذواتها ولا يجوز ان يكون لا فاعليها ارادوا ان يجمعوا بين
المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليست لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق اليه وان
اختلاف الحركات ليختلف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به بقاء
الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجته سمت موضع واعترض له الطريقان احدهما يخص
بوصوله الى الموضع الذي فيه قضاء وطره والاخر يضيف الى ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب في حكم خيرته
ان يقصد الطريق الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا فكل حركة كل فلك انما هي
لتبقى على كماله الاخير دايما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره فاولا ما نقول لهؤلاء انه ان
امكن ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها قصد ما لاجل شيء معلول ويكون ذلك القصد في اختيار جهة

فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة حتى يقول قايل ان السكون كان يتم لها بخيرية تخصها والحركة كانت لا
يضرها في الوجود ويمنع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها من الثاني او اعسر فاختارت الانفع فان كانت
العلة المانعة عن بعض حركتها لنفع الغير استحالة قصدها فعلا لاجل المعلولات فهذه العلة موجودة في
نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة والبطو
وليس على ترتيب القوة والضعف في الافلاك بسبب تقدم بعضها على بعض في العلو حتى يجب السير ذلك بل مختلف
ونقول بالجملة لا يجوز ان يكون لا قصد حركة لاجل الكاينات الفاسدات ولا قصد جهة حركة ولا تقدير سرعة
وبطوء بل ولا قصد فعل البتة وذلك لان كل قصد فيكون من اجل المقصود وهو انقص وجودا من المقصودات
كل ما كان من اجله شيء اخر فهو اتم وجودا من الاخر ولا يجوز ان يستفاد وجود الشيء الاكمل من الشيء الاخس
فلا يكون البتة الى معلول قصد صادق غير مظنون والا كان القصد معطيا الوجود ما هو كمل وجودا منه و
انما يقصد شيء يكون القصد مهيا له ومفيدا وجوده شيء اخر مثل الطبيب للصحة فالطبيب لا يعطي الصحة بل يهيئ
لها المادة وانما يفيد الصحة مبدا اجل من الصحة وهو الذي يعطي المادة جميع صورها وذاته اشرف من
المادة او يكون القاصد مخطيا في قصده فيكون يقصد ما ليس اشرف من القصد فلا يكون القصد لاصلا
الطبع بل بالخطأ ولان هذا البيان يحتاج الى تطويل وتحقيق وفيه شبه لا تنحل الا بالكلام المشبع فلنعد
الى الطريق الاوضح فنقول ان كل قصد فله مقصود والعقلي منه هو الذي يكون وجود المقصود عن القاصد
اولى بالقاصد من لا وجوده عنه والا فهو هدر والشيء الذي هو اولى بالشيء فانه يفيده كمالا اما ان
كان بالحقيقة فحقيقيا وان كان بالظن فظنيا مثل استحقاق المدح وظهور القدرة وبقاء الذكر فهذه
وما اشبهها كمالات ظنية او الربح والسلامة او رضى الله والاخرة وهذه وما اشبهها كمالات حقيقية
لا يتم بالقاصد وحده فاذا كل قصد ليس عبثا فانه يفيد كمالا ما للقاصد لو لم يقصد لم يكن ذلك الكمال
والعبث ايضا يشبه ان يكون كذلك فان فيه لذة او راحة او غير ذلك وصح ان يكون المع المستكمل وجوده
بالعلة يفيد العلة كمالا لم يكن وقد بينا ذلك واوضحنا وحللنا الشكوك فيه وان المواضع التي
نظن فيها ان المع افاد علته كمالا موضع كاذبة فان قال قايل ان الخيرية توجب هذا فان الخير يفيد الخير
قيل له اما اولا فهذا توجيه النقص وطلب الكمال والنقص والطلب ليس هو عدم خيرية وشرارة واما
ثانيا فلان الخيرية لا يخ اما ان يكون صحيحة موجودة دون هذا القصد ولا مدخل لوجود هذا القصد في وجودها

فيكون كون هذا القصد ولا كونه عن الخيرية واحدا فلا يكون الخيرية توجبه ولا يكون كساير لوازم الخيرية التي يلزمها
بذاتها لا عن قصد حاله ما ذكرنا واما ان يكون بهذا القصد يتم الخيرية ويقوم فيكون هذا القصد علة لاستكمال
الخيرية وقوامها لا معلولا له فان قال قايل ان ذلك التشبه بالعلة الاولى في ان خيرية متعدية فنقول ان
هذا في ظاهر الامر معقول وفي الحقيقة مردود فان التشبه في ان يقصد شيء يفيد بالذات فانه على
الصفة اتفاقا من جماعة اهل العلم واما الاستفادة كمال بالقصد فباين التشبه وان قال قايل انه كما قد
يجوز ان يستفيد الجرم السماوي بالحركة خيرا وكمالا ولا الحركة فعل لها البقاء مقصود فكذلك لساير افاعيلها
فالجواب ان الحركة ليست يفيد كمالا وخيرا ولا لانقطعت عنه بل هي نفس الكمال الذي اشرنا اليه وهو ثبات
نوع ما يمكن ان يكون للجرم السماوي بالفعل فهذه الحركة لا يشبه ساير الحركات التي تطلب كمالا خارجا عنها
بل يكمل هذه الحركة نفس المتحرك عنها بذاتها لا لانها تفعل استيفاء الاوضاع والاين على التعاقب وهذه
الحركة شبيهة بالثبات فان قال قايل هذا القول يمنع وجود العناية بالكاينات والتدبير المحكم الذي
فيها فانا سنذكر بعد ما يزيل هذا الاشكال ونعرف ان عناية الباري بالكل على اي سبيل وان عناية
كل علة بما بعدها على اي سبيل وان الكاينات التي عندنا كيف العناية بها من المبادي الاول والاسباب
الثانية فقد اتضح بما اوضحناه انه لا يجوز ان يكون شيء من العلل يستكمل بالمع بالذات الا بالعرض او
يقصد فعل ما يفعله معلوله وان كان يرضى به ويعلمه بل كما ان الماء يبرد بذاته بالفعل ليحفظ نوعه لا ليبرد
غيره ولكن يلزمه ان يبرد غيره والنار يسخن بذاتها بالفعل ليحفظ نوعها لا ليسخن غيرها ولكن يلزمها
ان يسخن غيرها والقوة الشهوانية يشتهي لذة الجماع ليدفع الفضل ويتم لها اللذة لا ليكون عنها ولد
ولكن يلزمه ولد والصحة هي صحة بجوهرها وذاتها لا لان ينفع المريض لكن يلزمها نفع المريض كذلك في العلل
المتقدمة فاذا كان الامر على هذا فالاجرام السماوية انما اشتركت في الحركة المستديرة شوقا الى معشوق مشترك
وانما اختلفت لان مباديها المعشوقة المتشوق اليها قد يختلف بعد ذلك الاول وليس اذا اشكل علينا
انه كيف وجب عن كل تشوق حركة بهذه الحال فيجب ان يوثر ذلك فيما علمناه ان الحركات مختلفة لاختلاف
المتشوقات فان المتشوقات التي ذكرنا ليست اجساما ولا انفس اجسام ولكن بقي علينا شيء
وهو انه يمكن ان يتوهم المتشوقات المختلفة اجساما لا عقولا مفارقة حتى يكون مثلا الجسم الذي هو
اخس متشبها بالجسم الذي هو اقدم واشرف فيقول هذا محال وذلك لان التشبه يوجب مثل حركة وجهتها

حركة الفلك نفس الكمال الذي اشرنا اليه وهو ثبات نوع ما يمكن ان يكون للجرم السماوي بالفعل فهذه الحركة لا تشبه ساير الحركات التي تطلب كمالا خارجا عنها واو ان تلك الحركة وسيلة لحفظ نوع الوضع والاين فكيف يكون نفسها كمالا بل يكون كمالها الوضع المخصوص فنقول لما كان الحركة وسيلة لكمال خارجي زوالا ولا زمانا بعينه كون الحركة كمالا وكان وسيلة لحفظ النوع المخصوص من الوضع والاين ان كانت حافظة لشيء ويكون باقية معه فلا معنى لكونها وسيلة بل كل من الحركة ونوع الوضع معا وكلاهما كمالان وان كان احدهما حافظا للاخر

م ح ق

المال

والغاية التي يؤمها فان اوجب القسر عن مرتبة شيا فانما يوجب الضعف في الفعل حتى يكون هذا الى جهة وذاك
الى اخرى ولا يمكن ان يقال ان السبب في هذه المخالفة طبيعة ذلك الجسم كان طبيعة الجسم تعاند ان تتحرك من آ الى
ب ولا يعاندوا ان تتحرك من ب الى آ فان هذا محال لان الجسم بما هو جسم لا يوجب هذا والطبيعة بما هي طبيعة للجسم
يطلب الاين الطبيعي من غير وضع مخصوص ولو كانت تطلب وضعا مخصوصا لكان النقل عنه قسرا فلا حركة الفلك
معنى قسري ثم وجود كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك فليس يجب ان اذا ازيل جزء من جهة
جاز وان ازيل من جهة لم يجز بحسب الطبع الا ان يكون هناك طبيعة يفعل حركة الى جهة فيحتال لتلك ولا
يحتال الى جهة اخرى ان يعيقه عن جهتها وقد قلنا ان مبدا هذه الحركة ليست طبيعية ولا ايضا هناك طبيعة
يوجب وضعا بعينه فليس اذا في جوهر الفلك طبيعة تمنع عن تحريك النفس له الى جهة كانت وايضا لا يجوز ان
يقع ذلك من جهة النفس له حتى يكون طبعها ان تريد تلك الجهة لا محالة الا ان يكون الغرض في الحركة مختصا
بتلك الجهة لان الارادة تتبع الغرض ليس الغرض يتبع الارادة فاذا كان هكذا كان السبب في مخالفة الغرض فاذا
لا مانع من جهة الجسمية ولا من جهة الطبيعة ولا من جهة النفس الا اختلاف الغرض والقسر ابعد الجميع عن الامكان
فاذا لو كان الغرض التشبه بعد الاول بجسم من السماويات لكانت الحركة من نوع حركة ذلك الجسم ولم يكن مخالفا له
او اسرع منه في كثير من المواضع ولكن لو كان الغرض لمحرك هذا الفلك التشبه بمحرك ذلك الفلك فبقي ان الغرض
لكل فلك تشبه بشيء غير جواهر الافلاك من موادها وانفسها ومحال ان يكون بالعنصريات وما يتولد عنها اذ لا
اجسام ولا انفس غير هذه فبقي ان يكون لكل واحد منها شوق تشبه بجوهر عقلي مفارق يخصه ويكون العلة
الاولى معشوق الجميع بالاشتراك فهذا معنى قول القدماء ان للكل محركا واحدا معشوقا ولكل كرة محركا
ومعشوقا يخصه فيكون اذا لكل فلك نفس محركة تعقل الخير ولها بسبب الجسم تخيل اي تصور للجزئيات وارادة للجزئيات
ويكون ما يعقله من الاول وما يعقله من المبدا الذي يخصه القريب منه مبدا الشوق الى التحريك ولكل فلك عقل
مفارق نسبته الى نفسه نسبة العقل الفعال الى انفسنا وانه مثال كلي عقلي لنوع فعله فهو يتشبه به فيكون عدد
العقول المفارقة بعد المبدا الاول بعدد الحركات للافلاك فان كانت الافلاك المتحيرة انما المبدا المفترض
في حركات كل كوكب منها قوة تفيض من الكوكب كانت المفارقات بعدد الكواكب لا بعدد الكرات وكان عددها
على ما يراه الحكماء المتاخرون عشرة بعد الاول اولها العقل المحرك الذي لا يتحرك وتحريكه لكرة الجرم الاقصى ثم
مثله لكرة الثوابت ثم الذي هو مثله لكرة زحل وكذلك حتى ينتهي الى العقل الفائض على انفسنا وهو عقل العالم الارضي

ونسميه

ونسميه العقل الفعال وان لم يكن كذلك بل كان كل كرة متحركة لها حكم في حركة نفسها كانت هذه المفارقات
اكثر عددا وكان على مذهب الفيلسوف قريبا من خمسين فما فوقها واخرها العقل الفعال وكان لكل حركة
عقل مفارق فيجب ان يحصى الحركات اما على راي بطلميوس الموضوع على ان كرة التدوير تحرك الكرة
الحاملة له والكوكب يحرك التدوير فيما له عنده كرة تدوير وان الكوكب نفسه يحرك الفلك فيما لم يوضع
له فلك تدوير كالشمس على اغلب ظن بطلميوس واما على راي الفيلسوف فان لكل كوكب فلكا يخصه يحركه
من غير ان يحرك الفلك كوكبه بل يثبت فيه والفلك ينقله وان فلك التدوير يستدير على نفسه فيدير الكوكب
الثابت فيه وليس ينقل فلك التدوير البتة بل ينقل الحامل له وليس هذا المذهب بضعيف ولا الهيئة
يبطل به وان كانت الحركات يزداد عددها به فاذا احصيت الحركات على المذهبين كان عدد العقول
المفارقة عددها وعلى المذهب الاول يكون العقول المفارقة بعدد دون هذا العدد بكثير والاقرب الى
القياس هو المذهب الفيلسوفي وسنتكلم في الثوابت ونعظم ولا يبعد ان يحل وعن كلا نعرض لذلك فنجرد
بنا الكلام

في ان حركة الافلاك وضعية لا مكانية وحركة الكواكب كانية ان كانت متحركة بذاتها

ومما يليق ان يقرن بهذا الموضع ان يدل على ان الحركة السماوية في اي مقولة وان التزام الفلك الداخل
حركة ما فوقه على اي جهة فنقول ان الحركات السماوية على قسمين حركة الجرم على مركز خارج عنه وحركة الجرم
على مركز فيه ومعلوم ان حركة الجرم على مركز خارج عنه هو على استبدال الامكنة فهي حركة اينية واما الاخرى
فهي حركة وضعية لا غير وليست حركة اينية ومقولة الوضع قد يقع فيها حركة كما يقع في الكم والكيف الا ان الاولين
لم يذكروه والفيلسوف اذا عد في السماع الطبيعي المقولات التي يقع فيها الحركة لم يتعرض للوضع وقد صح
لي فيما اخص به من الراي ان هذه الحركة ليست اينية ولكنها وضعية اما انها ليست باينية فلان الاين نسبة
الشيء الى مكانه والحركة في الاين هو باستبدال هذه النسبة وقد يجوز ان يتحرك الجرم مستديرا على نفسه
وان لم يكن في مكان وقد صح ان الجرم الاقصى هذا شانه فكيف يمكن ان يتحرك حركة مكانية ما ليس في مكان
وان كان في مكان فلا يفارق مكانه واما انها وضعية فلان القسي المتحركة ايضا وان كان في اين ما او مكان
فليس يفارق اينه ولا مكانه ولا يستبدل اينه بل يستبدل اجزاؤه النسبة الى اجزاء اينه ان كان له اين او
جهات ان لم يكن له اين بل جهات فيكون المتغير هذه النسبة لا الاين وهذه النسبة تسمى وضعا فاذا هذه
الحركة في الوضع لا في الاين واما ان الوضع نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض في جهاتها او نسبة اجزائه

الى اجزاء مكانه فامر مبين فى المنطق فهذه مسئلة وحلها فى ان الافلاك الداخلة فى الحركة الاولى كيف تتبعها

واما المسئلة الثانية فان قوما يظنون ان الفلك الداخل يحدث فيه تحريك من الخارج ويحفظ حركة نفسها

مع ذلك لقوة ينفذ فيها من الخارج فيكون حركة من الخارج لا قسرية لانها فى مكانه ولا طبيعية لانها ليست عنه و

هذا منهم غلط بل الفلك الداخل لا يتحرك البتة عن الخارج بحركة يحدث فيه بل بالعرض كحركة الراكب فى السفينة بحركة

السفينة وهو ساكن او حركة راكب السفينة بنفسه مخالفا لجهتها مع اتباعه لحركة السفينة فيكون اتباعه

لحركة السفينة لا بحركة حدث فيه من السفينة بل بحركة مكانه وانما الحركة الحقيقية فيه حركته والاخرى له

بالعرض اى لاجل حركة مكانه او كحركة كرة مصمتة فى كرة تحركها الخارجة والداخل لا يستبدل مكانا

ولا وضعا وهكذا الحال فى حركات الافلاك الداخلة بسبب الخارجة وذلك لا يمكن الا على وجهين قد وجدوهما

وهما انه اما ان يكون مراكزها مختلفة فيكون الداخل واقعا فى جانب من الخارج فاذا انتقل ذلك

الجانب نقله بالعرض وهو يصح ان يكون ساكنا فيه وتصور هذا المعنى من لبنة قد غور بعضها تغويرا

اميل الى جانب وعلى الاستدارة وقد اخذ وسط اللبنة وتوهم ان اللبنة تدار على مركز نفسها و

التغوير اودع جرما مصمتا فيه يدار على مركز آخر وهذا للمتحيرات واما ان يكون مجاورها

مختلفة ويلزم قطبا الداخل نقطتين من الخارج فيلزم من ذلك التلازم فى جميع الاجزاء الى ان يحرك

الداخل حركتها الخاصة وهذا الكرة الثوابت فى ان النار كيف تتبع الفلك فى الحركة واما

حركة الاثير اعنى كرة النار فى فلك القمر فليس لان فلك القمر ينقله مع نفسه البتة ولا يدفعه فان المستدير

يتحرك مماسا لما فيه بلا دافعة الا ان الدافع يجب ان يطلب نفوذا فى جرم المدفوع ليدفعه والمستدير لا

يمكنه هذا ولكن سطح فلك القمر من داخل مكان طبيعى يشتاق النار بالطبع وكل جزء من النار يشتاق منه

شيئا معينا اليه يتحرك ويتعين له بالقرب فهو بالشوق ملازمه فاذا زال وهو ملازم له بالطبع زال

معه فتلك الحركة ليست قسرية ولا ايضا طبيعية مطلقة لانها لا يكون عن طبيعة النار وحدها بل عن طبيعتها

وطبيعة مكانها وهذا الفصل غريب خارج عن غرضنا هذا الا انه نافع ومنبه على ما استعمله من حركة الوضع

ودال على نسبة الاجرام السماوية بعضها الى بعض فى تلازم الحركة فلنعد الى الغرض ونقول ان قوما من

الفواضل جعلوا الكوكب فى كرته الكلية كالقلب وجعلوا النفس تفيض منه فى الكرات الجزئية وحركات

مختلفة بحسب حركات الحيوان الا فى فلك الثوابت فانهم زعموا ان القوة المحركة تسنح على الكوكب من جوكانها

فكان

قوّر تقويراً

[illegible]

فكان الكرة قلب والكواكب فيها اعضاء ويكون عندهم لكل كرة كلية نفس واحدة لها وضع فيلزم هذه الطريقة ايضا

ان يكون المتشوقات لا بعدد الحركات الجزئية بل بعدد الكرات الكلية ومعنى قولى كرة كلية مثل كرة زحل المحركة لزحل

وان كانت تجزئ الكرات تجزئ الحيوان الى اعضائه فى ان اجسام الافلاك مختلفة الانواع وكل نفس

تخالف الاخرى فى النوع وكل عقل يفارق الاخر فى النوع وقد عرض للاوائل اختلاف فى طبيعة اجرام السماء فبعضهم يرى

ان تلك الطبيعة واحدة بالنوع فيها وتختلف بالشخص والمحصلون على ان الطبيعة الخامسة جنسية وتحتها انواع

وكل نوع منها فى شخص واحد لا محالة وكل كرة نوع وكل كوكب نوع ولولا ذلك لما افترقت فى امكنتها وفى

وضعها وقد وقع شبيه هذا الاختلاف فى الانفس المحركة لها فقوم جعلوها من نوع الانفس النطقية التى

لنا وهذا بعيد غاية البعد وقوم جعلوها نوعا اخر ولكن هى فيما بينها لا تختلف بالنوع بل تختلف

بالشرف والدنو وزعموا انه ليس يجب ان يكون كل نقصان بدخول الضد واستعانوا فى ذلك بامثلة جزئية

وقد غرهم فى ذلك كلام الاسكندر بعد تصريح الاسكندر بانها مختلفة فى النوع ذلك الاختلاف بعيدا

وهذا القول فى اوله تصريح فى اختلافها فى النوع وليس فى اخره نقض لذلك فان المختلفات منها متقاربة

مثل الاحمر والاخضر ومنها متباعدة مثل الاحمر والعلم ولكن الحق هو ان هذه معان والمعانى الاخر هى

فى استحقاق ان يكون هذا علة وهذا معلولا وهذا علة لشئ لذاته كذا وهذا علة لشئ مخالف لذلك

وكل واحد منها علة لذاته وجوهره على ما يوضحه الاوفيها اختلاف معنوى وهو المباينة النوعية و

المتفقات فى المعنى ولا مادة ولا فعل ولا انفعال لا يختلف ايضا فى الشرف والدناءة بسبب ما اتفقت فيه

من المعنى بل بسبب اخر فى ذاتها ولا يجوز ان يكون بسبب عارض فان بعض هذه لا مادة ولا منفعل ثم اذا

كان بسبب عارض فى بعض الاجزاء او فى الكل كانت الذوات متفقة فى الشرف والدناءة مختلفة بلواحق

وعوارض لشرف بعضها على بعض وكلامنا ليس فى هذا النوع من التفاوت بل فيما كان ذاتيا واذا كان

التفاوت فى جواهرها وجواهرها معان كان التفاوت بمعان جوهرية وهذا بعينه يوجب مباينة

الانواع فقول هؤلاء انها متماثلة فى النوع ومختلفة فى العلو والدنو متناقض بل الحق ان لكل واحد

منها نوع على حدة كلى عقلى ومثال عقلى لوجود مفرد مخصوص وليس اذا كانت هذه الموجودات متفقة فى

انها لا اجسام يوجب ذلك اتفاقها فى النوع وان اتفقت بعد كونها لا اجساما فى انها عقول ومفارقة

للاجسام كما ان الاعراض متفقة ايضا فى انها لا اجسام ولا يوجب ذلك اتفاقها فى النوع وان اتفقت بعد انها

لاجسام في انها محسوسة وغير مفارقة بل كما ان الموجودات الغير الجسمانية المفارقة يجوز ان يكون مختلفة الانواع و
ليس العقلية لها الا انها مفارقة كالمحسوسة لهذه انها مواصلة فيجب ان يعلم ان المبدا الاول وان كان عقلا
فلا مثل له في نوعه وكل واحد من المبادي المفارقة بعده ويجب ان يعلم ان الجوهرية والعقلية ليس يقال
عليها على سبيل الجنس بل على سبيل التقدم والتاخر وقد شرح الفرق بين الامرين في كتب المنطق وان يعلم انه
ليس يوجب كون الجوهر غير مقول عليها قول الجنس ان لا يكون الجوهر جنسا لغيرها فان الشي قد يكون جنسا
بالقياس الى اشياء وغير جنس بالقياس الى اشياء اخر   في تعريف جرم الكل ونفس الكل وانهما با
القوة من وجه وعقل الكل وانه بالفعل دايما   واعلم ان اسم السماء واسم الكل واسم العالم كانت عندهم على
سبيل الاشياء المترادفة كانهم لم يكونوا يعنون بالجوهر الفاسد الذي يشتمل عليه كرة القمر فانه اصغر نسبة
الى العالم السماوي من حصاة لحادثة في بدن حيوان الى بدنه ثم اذا قيل حيوان لم يدخل تلك الحصاة
في جملته ولم يمنع عدمها الحيوة ان يكون الجسم الذي يحويه حيا والكل عندهم بالقياس الى المبدا الاول
كشي واحد حي له نفس عقلية وله عقل مفارق يفيض عليه وربما قالوا الكل للسماء الاولى فان كثيرا من
الفلاسفة جرت عادتهم بان يسموا جرم الكل وحركته حركة الكل وبحسب اختلاف هذين الاستعمالين تارة
يقولون عقل الكل ويعنون به جملة العقول المفارقة كانها شي واحد ونفس الكل ويعنون به جملة
الانفس المحركة للسماوات كانها شي واحد وتارة يقولون عقل الكل ويعنون به العقل المحرك بالتشويق
للكرة الاقصى الذي هو اولى بالتشويق بعد الخير المحض ونفس الكل ويعنون به النفس المختصة بتحريك
ذلك الجرم فاشرف الموجودات بعد الاول عقل الكل ثم يليه نفس الكل وعقل الكل هو بالفعل دايما
لا يشوبه ما بالقوة ونفس الكل لانه محرك يعرض لها ان يكون بالقوة دايما وقد عرفنا كيف ذلك وقد
يصح لنا ما بينه بعد ان طبيعة الاجرام الفاسدة وموضوعها حادث عن جرم الكل فيسمون ذلك طبيعة
الكل ثم الكل جرم من الكاينات الفاسدة طبيعة بحضة فيكون مراتب الصور عقل الكل ونفس الكل وطبيعة
الكل ومراتب الاجسام الجسم الاثيري السماوي والجرم الاسطقسي الارضي والاجسام المتكونة
وسيتضح فيما نستقبل ان اول الموجودات عن الموجود الحق هو عقل الكل على ترتيبه ثم نفس الكل ثم جرم
الكل ثم طبيعة الكل   في ان الموجودات كيف يكون عن الاول وفي تعريف فعله   قد صح لنا فيما
قدمناه من القول ان الواجب الوجود بذاته واحد وانه ليس بجسم ولا في جسم ولا منقسم بوجه من الوجوه

عادته

فاذا الموجودات كلها وجودها عنه ولا يجوز ان يكون له مبدا بسبب الاسباب بوجه من الوجوه لا الذي عنه او
الذي فيه او به يكون ولا ان يكون لاجل شي فلهذا لا يجوز ان يكون كون الكل عنه على سبيل قصد منه كقصدنا
لتكوين الكل ولوجود الكل فيكون قاصدا لاجل شي غيره وهذا الفصل قد فرغنا من تقريره في غيره وذلك
فيما اظهره ويخصه في امتناع ان يقصد وجود الكل عنه ان هذا يودي الى تكثر ذاته فانه يكون فيه شي بسببه
يقصد وهو معرفته وعلمه بوجوب القصد او استحبابه او خيريته فيه يوجب ذلك ثم قصد ثم فايدة يفيدها
اياه القصد على ما اوضحناه قبل وهذا محال وليس كون الكل عنه على سبيل الطبع بان يكون وجود الكل عنه لا
بمعرفته ولا رضى منه وكيف يصح هذا وهو عقل محض يعقل ذاته فيجب ان يعقل انه يلزمه وجود الكل عنه لانه
لا يعقل ذاته الا عقلا محضا ومبدا اولا ويعقل وجود الكل عنه هو ذاته فان العقل والعاقل و
المعقول واحد منه وذاته راضية بذاته ولكن الاول فعله الاول وبالذات انه يعقل ذاته وذاته
مبدا نظام الخير في الوجود فهو عاقل لنظام الخير في الوجود كيف ينبغي ان يكون لا عقلا خارجا عن
القوة الى الفعل ولا عقلا منتقلا عن معقول الى معقول فان ذاته بريئة عما بالقوة من كل وجه على
ما اوضحناه قبل لا عقلا واحدا معا ويلزم ما يعقله من نظام الخير في الوجود ان يعقل انه كيف يمكن
وكيف يكون وجود الكل على مقتضى معقوله فان الصورة الحقيقية المعقولة عنه هي بعينها علم
وقدرة وارادة فاما نحن فنحتاج في تنفيذ ما نتصوره الى قصد وارادة والى حركة وهذا لا يحسن
فيه ولا يصح لبراءته عن الاثنينية فتعقله علة للوجود على ما يعقله ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم
لوجوده لا ان وجوده لاجل وجود معنى اخر غيره وهو فاعل الكل بمعنى انه الموجود الذي يفيض منه
كل وجود ووجوده بذاته ومباين لكل وجود غيره وليس معنى قولنا انه فاعل الكل هو انه معطي الكل
وجودا جديدا بعد تسلط العدم على الكل وان كان هذا معنى فاعل الكل عند العامة وقد يظنون
ان هذا الفاعل فاعل من جهة ان وجود الكل صدر عنه او من جهة انه لم يكن الوجود يصدر عنه او
من جهة اجتماع الامرين فان كان من جهة ان وجودا هو عنه ولا يعتبر حال عدم ذلك الوجود كان
الفاعل الافضل هو الذي عنه الوجود ادوم وان كان فاعلا لانه لم يعط الوجود فقد صار غير
فاعل اذا اعطى الوجود وان كان فاعلا لانه اعطى الوجود لما كان ليس له وجود كان لا يعطيه
الوجود فليست الفاعلية منه في ذلك العدم السابق فان ذلك العدم لم يكن يحتاج الى علة بل

عدم العلة لكن الغاية منه ان لغيره منه وجود وهو فضيلة هذه الصفة التي تسمى فعلا فان كان لا اسم لهذا الغرض
خرج بشرط العدم وان ابى الا ان يكون الفعل لما تقدمه العدم فاذا ح لا تسمى نسبة الكل الى الاول فعلا
بل نطلب له اسما زايدا على معنى اجل من الفعل ولان هذه المعاني ليس لها عند الجمهور اسام فلا بد من ان يستعمل
لها الاسماء من الدلالات المشهورة الى الدلالة على المعنى الم فيجب ان يطلب اسما معظما من الاسماء التي يحاذي
اسم الفعل ويشاكله

في معنى الابداع عند الحكماء

وهذا الاسم هو الابداع فان الحكماء اصطلحوا
على تسمية النسبة التي للاول الى الكل ابداعا والابداع عند العامة بمعنى آخر وهو الاختراع الجديد لا عن مادة
واما الحكما فيعنون بالابداع ادامة تاييس ما هو بذاته ليس ادامة لا يتعلق بعلة غير ذاته لا وله ماده
ولا آلة ولا معين ولا واسطة وظاهر ان هذا المعنى اجل من الفعل اما بالبحث الذاتي فلان فايدة الفعل
وجود شيء آخر وغير دايم وفايدة هذا المعنى وجود دايم واما عدم المفعول فلم يكن عن الفاعل وان كان شرف
الفاعل انه ازال عدمه بعدما كان فيشرف المبدع اكثر لانه منع العدم اصلا ولكل المعنيين اعني الابداع
والفعل تاثير في العدم وفي الوجود اما الفعل فاعطى الوجود وقتا ورفع عدما واقعا لا منه واما الابداع
فاعطى الوجود دايما ومنع العدم دايما وهذا المعنى اذا اجل واشرف بالبحث الذاتي واما البحث عن
اللوازم فانا قد بينا ان الفاعل بعد ما لم يفعل فانما يفعل لا محالة في مادة وبتوسط حركة وزمان و
المبدع الحق فانه مبدأ الكل مادة ولكل حركة ولكل زمان وللكل جملة فاذا نسب العلة الاولى الى الكل معا
كان مبدعا واذا نسب بالتفصيل لم يكن مبدعا لكل شيء بل للكل او اسطة بينه وبينه

في ان المبدع الاول واحد وانه عقل

ولان كون ما يكون عن الاول هو على سبيل لزوم اذ صح ان واجب الوجود بذاته من
جميع جهاته واجب الوجود وقد فرغنا من بيان هذا الغرض قبل فلا يجوز ان يكون اول الموجودات عنه وهي المبدعات
كثيرة لا بالعدد ولا بالانقسام الى مادة وصورة لانه هو على حكم ما في ذاته به يكون لزوم ما يلزم عنه
والجهة التي عنها يلزم منه هذا الشيء ليست الجهة التي يلزم عنها لا هذا الشيء بل غيره فان لزم عنه عددان او
شيآن يكون منهما شيء واحد مثل مادة وصورة فلزمان عن جهتين مختلفتين في ذاته وتانك الجهتان
ان كانتا لا في ذاته بل لازمتين لذاته فالسؤال في لزومهما ثابت حتى يكونا عن ذاته فيكون ذاته
منقسما بالقول وقد منعنا هذا قبل وبينا فساده فتبين ان اول الموجودات عن العلة الاولى واحد
بالعدد وذاته وماهيته واحدة لا في مادة فليس شيء من الاجسام ولا من الصور التي هي كمالات الاجسام

قريبة

قريبة وهو عقل محض لانه صورة لا في مادة وهو اول العقول المفارقة التي عددناها ويشبه ان يكون هو المحرك للجرم الاقصى
على سبيل التشويق

في انه كيف يكون الثواني عن المبدع الاول وان ذلك الكثرة يلزم ذاته وانه يلزم

عن المبدع الاول عقل وفلك ونفس عنه وكذلك عن ذلك حتى يقف عند العقل الفعال وبحدوث العناصر الاربعة والمزاجات
الانسانية ولان في الموجودات اعني الاول اجساما ولا سبيل الى ان يكون عن الاول بلا واسطة ولا ايضا يمكن ان
يكون عن واسطة هي وحدة محضة ولا اثنينية فيها بوجه فيجب ان يكون عن المبدعات الاولى بسبب اثنينية
يجب فيها ضرورة او كثرة كيف كانت ولا يمكن في العقول المفارقة شيء من الكثرة الا على ما اقول ان المعلول بذاته
ممكن الوجود وبالاول واجب الوجود ووجوب وجوده بانه عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الاول ضرورة
فيجب ان يحدث فيه من الكثرة معنى امكان الوجود ومعنى انه يعقل ذاته ويعقل جوهره ومعنى انه يعقل
الاول وليست الكثرة له عن الاول فان امكان وجوده امر له بذاته لا بسبب الاول بل له من الاول
وجوب وجوده ثم كثرة انه يعقل الاول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وجوده وعن الاول ولا يمنع ان يكون
عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده وداخلة في مبدأ قوامه
فيجب اذن ان يكون هذه الكثرة علة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاولى ولولا هذه
الكثرة لكان لا يمكن ان يوجد منها الا وحدة ولم يمكن ان يوجد عنها جسم ثم لا كثرة هناك الا
على هذا الوجه فقط فقد بان لنا فيما سلف ان العقول كثيرة العدد فليست اذن موجودة عن الاول
بل يجب ان يكون اعلاها هو الموجود الاول عنه ثم يتلوه عقل وعقل ولان تحت كل عقل فلكا بمادته
وصورته التي هي النفس وعقلا دونه فتحت كل عقل ثلثة اشياء في الوجود فيجب ان يكون امكان
وجود هذه الثلثة عن ذلك العقل الاول في الابداع لاجل التثليث المذكور فيه والافضل يتبع الافضل
من جهات كثيرة فيكون اذن العقل الاول يلزم منه بما يعقل الاول وجود عقل تحته وبما يعقل
ذاته وجود صورة الفلك الاقصى وكمالها وهي النفس وبانه ممكن الوجود في نفسه يلزم منه وجود
جرمية الفلك الاقصى المعنى المشارك للقوة للمعنى المشارك للقوة وهو الجسم فبما يعقل الاول يلزم
عنه عقل وبما يختص بذاته عن جهتيه الكثرة الاولى بجزءيها اعني المادة والصورة والمادة
بتوسط الصورة كما ان امكان الوجود يخرج الى الفعل بالفعل الذي يحاذي صورة الفلك وكذلك
الحال في عقل عقل وفلك فلك حتى ينتهي الى العقل الفعال الذي يدبر انفسنا وليس يجب ان يذهب هذا

المعنى الى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق فانا نقول ان لزم وجود كثرة من العقول فبسبب المعانى التى
فيها من الكثرة وليس ينعكس هذا حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة فيلزم كثرة هذه المعلولات ولا هذه العقول متفقة
الانواع حتى يكون مقتضى معانيها متفقا ولنبتدئ البيان عن هذا المعنى ابتداء اخر فنقول ان الافلاك كثيرة فوق
العدد الذى فى المعلول الاول لكثرته المذكورة وخصوصا اذا فصل كل فلك الى صورته ومادته فليس يجوز ان يكون
مبداها واحدا هو المعلول الاول ولا ايضا يجوز ان يكون كل جرم متقدم منها علة للمتاخر وذلك ان الجرم بما هو
جرم لا يجوز ان يكون مبدا جرم وبما له قوة نفسانية لا يجوز ان يكون مبدا جرم ذى نفس اخرى وذلك انا
قد بينا ان كل نفس لكل فلك فهو كماله وصورته ليس جوهرا مفارقا والا لكان عقلا لا نفسا وكان لا يحرك
البتة الا على سبيل التشويق وكان لا يحدث فيه من حركة الجسم حركة ومن مشاركة الجسم تخيل وتوهم وقد
ساقنا القياس الى اثبات هذه المعانى لانفس الافلاك واذا كان الامر على هذا فلا يجوز ان يكون انفس
الافلاك يصدر عنها افعال فى اجسام اخرى غير اجسامها الا بواسطة اجسامها فان صور الاجسام و
كمالاتها على صنفين اما صور قوامها بمواد الاجسام وكما ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر
عن قوامها يصدر بواسطة مواد تلك الاجسام ولهذا السبب فان النار لا يسخن حرارتها اى شىء اتفق
بل ما كان ملاقيا لجرمها والشمس لا يضىء كل شىء بل ما كان مقابلا لجرمها واما صورة قوامها بذاتها
لا بمواد الاجسام كالانفس عن كل نفس فانما خاصة بجسم بسبب ان فعلها بذلك الجسم وفيه ولو كانت
مفارقة الذات والفعل جميعا الى ذلك الجسم لكانت نفس كل نفس لا نفس ذلك الجسم فقط فقد بان على الوجوه
كلها ان القوى السماوية لا تفعل الا بوساطة جسمها ومحال ان تفعل بواسطة الجسم نفسا لان الجسم لا يكون
متوسطا بين نفس ونفس فان لم تفعل نفسا لم تفعل جرما سماويا لان النفس متقدم على الجسم فى المرتبة
والكمال فان وضع لكل فلك شىء يصدر عنه فى فلكه شىء واثر من غير ان يستغرق ذاته فى شغل ذلك الجرم و
عن ذلك ذاته فى القوام وفى الفعل الى ذلك الجسم فنحن لا نمنع هذا وهذا هو الذى نسميه العقل المجرد ونجعل
صدور ما بعده عنه ذلك هذا غير المنفعل عن الجسم وغير المشارك اياه والصاير صورة خاصة به
فقد بان وصح ان للافلاك مبادى غير جرمانية ولا صور للاجرام وان كل فلك يختص بمبدا منها وانها
بشترك فى مبدا واحد وعلى هذا المعنى قياسات كثيرة وبراهين لكنا انما نختار فى هذا الكتاب من
الحجج ما لا يحوجنا الى مقدمات كثيرة وتحليل طويل بل يكون اقرب الى الافهام وقد يبين هذا المعنى فيقال انه

(فلا يتصور شأنه مجاز ان الجرم السماوى لم يمتنع من دون ان يكون مع النفس ع)

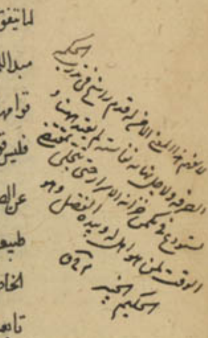
ما

مما لا يشك فيه ان ههنا عقولا بسيطة مفارقة تحدث مع حدوث ابدان الناس وقد تبين ذلك فى العلوم الطبيعية وسنبينها
نحن بعد عن قريب وليست بعلل اولى لانها كثيرة مع وحدة النوع ولانها حادثة كما يبين هناك وليست ايضا معلولات
قريبة لهذا المعنى وذلك ان الكثرة فى عدد المعلولات القريبة ممتنع فهى اذن معلولات الاول بتوسط ولا يجوز
ان يكون العلل الفاعلية المتوسطة بين الاول وبينها دونها فى المرتبة فلا يكون عقولا بسيطة مفارقة
فان العلل المعطية للوجود اكمل وجودا اما القابلة للوجود فقد يكون اخس وجودا فيجب ان يكون المعلول الاول
عقلا واحد الذات ولا يجوز ان يكون عنه كثرة متفقة النوع وذلك لان المعانى المتكثرة التى فيه
وبها يمكن وجود الكثرة فيه ان كانت مختلفة الحقائق كان ما يقتضيه كل واحد منها شيئا غير ما يقتضيه
الاخر فى النوع فلم يلزم كل واحد منها ما يلزم الاخر بل طبيعة اخرى وان كانت متفقة الحقائق فبماذا
تخالفت وتكثرت ولا مادة هناك فاذن المعلول الاول لا يجوز وجود كثرة عنه الا مختلفة النوع
فليست هذه ايضا كائنة عن المعلول الاول بلا توسط علة اخرى موجودة وكذلك عن كل معلول حتى ينتهى الى
معلول كونه مع كون الاسطقسات القابلة للكون والفساد المتكثرة بالعدد والنوع معا فيكون
تكثر القابل سببا للتكثر فعل مبدا واحد الذات وهذا بعد استتمام وجود السماويات كلها فيلزم
دايما عقل بعد عقل حتى يكون كرة القمر ثم يكون الاسطقسات وتتهيا للقبول تاثير واحد
بالنوع كثير بالعدد من العقل الاخير فانه اذا لم يكن السبب فى الفاعل من الفاعل وحده فى القابل وحده
فاذن يجب ان يحدث عن كل عقل عقل تحته ويقف حيث يكون الجواهر العقلية منقسمة متكثرة فهناك
ينتهى وهذا برهان فى هذا الباب اذا استقصى قوى جدا فقد بان واتضح ان كل عقل هو اعلى فى
المرتبة فانه لمعنى فيه وهو انه بما يعقل الاول يجب عنه وجود عقل اخر دونه وبما يعقل ذاته يجب عنه
النفس الفلكية وبما هو ذو مادة يجب عنه جرم الفلك وجرم الفلك كائن عنه ومستبقى بتوسط النفس
الفلكية فان كل صورة فهى علة لان يكون مادتها بالفعل لان المادة بنفسها لا قوام لها فليقتصر
على هذا وبيانه طويل
فى كيفية تكون ما تحت الفلك عن الفلك واذا استوفت الكرات السماوية
عددها لزم عنها وجود الاسطقسات وذلك لان الاجسام الاسطقسية كائنة فاسدة فيجب ان يكون
مباديها القريبة اشياء تقبل نوعا من التغير والحركة وان لا يكون ما هو عقل محض سببا لوجودها وهذا
يجب ان يتحقق من اصول اكثرنا التكرار فيها وفرغنا عن تقريرها ولهذه الاسطقسات مادة يشترك فيها

تتقل

وصور يختلف بها فيجب ان يكون اختلاف صورها تابعا لاختلاف قوى الافلاك وان يكون اتفاق مادتها تابعا
لما يتفق فيه الافلاك والافلاك يتفق في طبيعة اقتضاء الحركة المستديرة فيجب ان يكون مقتضى تلك الطبيعة
مبدا للمادة ويكون لكل ما يختلف فيه مبدا تهيئوها للصور المختلفة ولان المادة ليست تبقى بلا صورة فليس
قوامها عن الطبيعة الفلكية وحدها بل عنها وعن الصورة ولان الصورة التي تقيم هذه المادة لا يبدو دونها
فليس قوامها عن الصورة وحدها بل بها وبالطبيعة الفلكية فلو كانت عن الطبيعة الفلكية وحدها لاستغنت
عن الصورة ولو كانت عن الصورة وحدها لما سبقت الصورة بل كما ان الحركة المستديرة هناك يلزم
طبيعة تقسمها الطبايع الخاصة لفلك فلك فكذلك المادة تقسمها مع الطبيعة المشتركة ما يكون عن الطبايع
الخاصة وهي الصور وكما ان الحركة اخس الاحوال هناك فكذلك المادة اخس الذوات ههنا وكما ان الحركة هناك
تابعة لطبيعة ما بالقوة كذلك المادة ههنا مبدا ما بالقوة وكما ان الطبايع الخاصة والمشتركة هناك مبدا
للطبيعة الخاصة والمشتركة ههنا فكذلك ما يلزم الطبايع الخاصة والمشتركة هناك من النسب المختلفة المتبدلة
الواقعة فيها بالحركة مبدا التغير الاحوال وتبدلها ههنا وكذلك امتزاج نسبتها هناك سبب لامتزاج
هذه العناصر والاجسام السماويات بالكيفيات التي تخصها وتسري منها الى هذا العالم تؤثر
في اجسام هذا العالم ولانفسها تاثير ايضا في انفس هذا العالم وبهذه المعاني يعلم ان الطبيعة التي هي
مدبرة لهذه الاجسام كالكمال والصور الحادثة عن النفس الفاشية في الفلك ويعلم ذلك باد في شي
في تكون الاسطقسات قال قوم من اهل العلم ان الفلك لانه مستدير فيجب ان يستدير على شي
ثابت في حشوه فيلزم محاكه التسخن حتى يصير نارا وما يبعد عنه يبقى ساكنا فيصير الى البرد والتكثف
حتى يصير ارضا وما يلي النار حارا ولكنه اقل حرارة منها وما يلي الارض يكون كثيفا ولكنه يكون اقل
تكثفا من الارض وقلة الحر وقلة التكثف يوجبان الترطب فان اليبوسة اما في الحر واما في البرد و
التكثف لكن الرطب الذي يلي الارض بارد والذي يلي النار حار فهذا سبب كون العناصر
في العناية والتدبير واما وجود العناية من العلل العالية في العلل السافلة فهي ان كل علة عالية
فانها تعقل نظام الخير الذي يجب ان يكون عنه في كل ما يكون فيتبع معقولها وجود ذلك النظام وليس
يمكننا ان ينكر التدبير في اعضاء الحيوان والنبات والترتيب الطبيعي ولا يمكننا ان نجعل القوى
العالية عشيقة لعلل ليكون عنها هذه الفاسدات او ما دونها فقد بينا هذا بل الوجه المخلص عن الباطل

هو



هو ان كل واحد منها يعقل في ذاته وبكليته للمبدا الاول واما الجزئيات والتغاير فلا يجوز ان يعقل فاذا
كان كذلك فان يعقل كل واحد منها الصورة نظام الخير الذي يمكن ان يكون عنه مبدا الوجود ما يوجد عنه على
نظمه فالصورة المعقولة التي عند المبادي مبدا للصور الموجودة في الثواني ويشبه ان يكون افلاطن
يعني بالصور هذه الصور ولكن ظاهر كلامه مستقص وفاسد قد فرغ الفيلسوف من بيانه في عدة كتب واذا
كان كذلك كان عنايات الله مشتملة على الجميع لكن بالامور الابدية يكون عنايته فيها بالنوع والعدد
وبالامور الفاسدة بالنوع فقط في مبدا التدبير للكائنات الارضية والانواع غير
المحفوظة ولان الانواع ليست محفوظة فقد يتولد بحسب عفونات ومزاجات مختلفة حيوانات غير
معهودة وانواع من النبات جديدة في الوجود وليس في الوجود وليس عن اشياء هنا ولا مثل
كون الانسان عن شيء فمعلوم ان العناية بها ليست عن الاول وعن العقول الفرعية فيجب ان يكون
لمبدا بعدها وهو اما نفس متشبثة بعالم الكون والفساد واما نفس سماوية ويشبه ان يكون راي الاكثر
انه نفس متولدة عن العقول والانفس السماوية وخصوصا نفس الشمس والفلك المايل وانه مدبر لما
تحت القمر بمساعدة الاجسام السماوية وسطوع نور العقل الفعال ويجب على كل حال ان يكون
هذا المعنى بهذه الحوادث مدركا للجزئيات فلهذا السبب اظن انه لا يشبه ان يكون هذه نفسا سماوية
حتى يكون لها بجرمها ان يتخيل ويحس الحوادث احساسا يليق به فاذا حدث حادث عقل الكمال الذي
يكون له والطريق الذي يؤدي اليه فح يلزم ذلك المعقول وجود تلك الصورة في تلك المادة ويقال
ان النفس المعينة للداعين والمدبرة بالاحلام وغير ذلك هذه ويشبه ان يكون ذلك حقا فانه ان
كان دعاء مستجاب فيكون سببه مثل هذا الجوهر وذلك لانه كما يشاهد تغيرات المادة فيعقل صورة
نظام الخير والكمال الذي يجب هناك فيكون ما يعقل وكذلك يجوز ان يكون مشاهدة لتغيرات الاحوال
في سكان هذا العالم ثم يحدث فيه منها تعقل للواجب الذي يدفع به ذلك النقص والشر ويجلب الخير
فيتبع ذلك التعقل وجود الشيء المتعقل فان عناية مثل هذا الجوهر يجب ان يكون لكل نقص
وشر مدخل هذا العالم واجزاؤه لتتبع تلك العناية ما يزيلها من الخير والنظام فلا يجب ان يخص
ذلك بشيء دون شيء فان كان دعاء لا يستجاب او شر لا يدفع فهناك شيء لا نطلع عليه وعلى الغاية
في امكان وجود امور نادرة عن هذه النفس حتى يغيره الطبيعة لا يوجبه ومعنى العناية ما اوضحناه

ولما كان بعقل مثل هذا الجوهر يتبع اصول المبادئ فی المادة فلا يبعد ان يهلك شريرا او يشفى خيرا او يحدث
نارا او زلزلة او سبب من الاسباب الغير المعتادة ولان المواد الطبيعية يحدث فيها ما تعقله ذلك الجوهر فيجوز
ان يبرد حارها او يسخن باردها ويحرك ساكنها ويسكن متحركها فاتفق ان يحدث امور لا عن اسباب طبيعية ماضية بل
دفعة عن هذا السبب الطبيعي لحادث كما ان اصنافا من الحيوان والنبات التي من شانها ان يكون بالتوالد يكون
لا على سبيل التوالد عن اسباب طبيعية مشابهة لها بل على سبيل التولد ويحدث فيها امور حادثة جديدة لم يكن
فی مباديها ويكون ذلك عن تعقل هذا الجوهر ولا عجب ان يكون من احوال التدبير امور غير معهودة فههنا
نوادر وعجايب اسبابها مثل هذا الذي وصفت   فی ان هذا المبدا كيف يعقل ما منها فی الحال و
المستقبل وكيف يوثر ولاجل ان انفس الاجرام السماوية عالمة بما يعقل علما كليا وجزئيا وعالمة بما يلزم
افاعيلها فيجب ان يكون الاحوال المتجددة فی هذا العالم والتي يكون فی المستقبل تابعة لها فی الحال
كالنتايج للمقدمات معلوم هنالك بالضرورة لا انها يحتاج الى ذلك او يكمل به فالانذارات فی الاحلام
والوحي وهذه النوادر منسوبة الى مثل هذه المبادي ولا يجب ان يتعجب فيقال كيف يعرض من هذه المبادي
النفسانية شيء لا على المجرى الطبيعي فان من اعتبر حال بدنه ونفسه سهل عليه دفع هذا التعجب على ظنه وذلك
ان من شان بدننا ان يحدث فيه حرارة وبرودة وحركة وسكون على سياق الامور الطبيعية ويكون
ذلك متوالدا على اسباب قبل اشباهها وفی مدة محدودة وقد يعرض لا على اسباب طبيعية بل عن توهمات
نفسانية كالغضب فانه يحدث حرارة فی الاعضاء ليس سببها طبيعيا والخوف فانه يحدث برودة فی
الاعضاء ليس سببها طبيعيا وكذلك الخيال الشهواني يحرك اعضاء وان لم يكن ذلك عن امتلاء طبيعي و
يحدث ريحا وان لم يكن ذلك عن اسباب متقدمة طبيعية والدليل على ذلك ان هذه كلها يحدث عما ذكرنا
فی وقت ما لو لم يكن ما ذكرناه لم يحدث وكذلك الوجل يحدث عرقا ونافضا قويا فعلى هذا حال نفس العالم
عند بدنه وحكي ان طبيبا حضر مجلس ملك من السامانيين وبلغ من قربه له ان اهل لمواكلته على
المائدة التي يوضع له فی دار الحرم ولا يدخلها من الذكور داخل وانما يتولى فيها الخدمة بعض الجواري
فبينا جارية تقدم الخوان وتضعه اذ توسمها ريح ومنعها من الانتصاب كانت تحظى عند الملك فقال
للطبيب عالجها فی الحال على كل حال فلم يكن عند الطبيب تدبير طبيعي فی ذلك الباب يشفي بلا مهلة ففزع الى التدبير
النفساني وامر ان يكشف شعرها فما اغنى ثم امر ان يكشف بطنها فما اثر ثم امر ان يكشف عورتها فلما هاو

بجواري

بجواري ذلك نهضت فيها حرارة قوية احوشت على الريح الحادثة تحليلا فان عجبت مستقيمة سليمة
فی الاشارة الى عناية الصانع وعدله واثار حكمته فی السموات والارض ولنعد الآن الى الغرض ونقول انه
لما كان علم الحق الاول بنظام الخير فی الوجود علما لا نقص فيه وكان ذلك العلم سببا لوجود ما هو علم
حصل الكل فی غاية من الاتقان لا يمكن ان يكون الخير فيه الا على ما هو عليه ولا شيء مما يمكن ان يكون للكل الا وقد
كان له فكل شيء من الكل على جوهره الذي ينبغي له وفعله الذي ينبغي وان كان منفعلا فعلى انفعاله الذي ينبغي
وان كان مكانيا ففي مكانه الذي ينبغي واذا كان الخير فيه فهو ان يكون منفعلا وقابلا للاضداد فقد
يعتقب بين الضدين على العدد اذا كان احدهما بالفعل صار الاخر بالقوة والذي بالقوة يصير بالفعل
مرة وللكل ذلك اسباب معينة وما عرض له من ذلك ان يزول عن محاله بالقسر فان فيه قوة ترده الى
كماله وفعلت الاسطقسات قابلة للقسر حتى يمكن منها المزاج ويمكن بقاء الكاينات منها بالنوع
فان ما امكن بقاؤه بالعدد اعطى السبب المستبقي له على ذلك وما امكن بقاؤه بالنوع اعطى السبب المستبقي
له على ذلك وكانت القسمة العقلية توجب باقيات بالعدد وباقيات بالنوع فرتبت فی الكل وجوده و
رتبت الاسطقسات منازلها فاسكن النار منها اعلى المواضع وفی مجاورة الفلك المحرك اذ لو لم يكن
مكانها فی موضع اخر وعند الفلك مكان جرم اخر يلزمه التسخين بسبب الحركة فيضاعف الحار بالفعل
ويغلبان سائر الاسطقسات فيزول العدل ولما كان يجب ان يغلب فی الكاينات التي بقاؤها بالنوع
لعناية الجوهر اليابس والصلب وكان كالكاين حيث يكون الارض ومع ذلك فقد كان يجب ان يكون
مكانها بعيدا من الحركة السماوية فان تلك الحركة اذا بلغت بتاثيرها الاجساد غيرتها وافسدتها
فوضعت الارض فی ابعد المواضع عن الفلك وذلك هو الوسط واذا كان الماء يتلو الارض فی هذا
المعنى وكان مكانا ايضا لكثير من الكاينات وكان يشارك الارض فی الصورة البارد جعل الماء
يتلو الارض ثم الهواء لهذا السبب ولانه يشارك النار والماء فی الطبع ولما كانت الكواكب اكثر
تاثيرها بوساطة الشعاع النافذ عنها وخصوصا الشمس والقمر وكانت هي المدبرة لما فی هذا العالم
جعل ما فوق الارض من الاسطقسات مشفا لينفذ فيه الشعاع وجعلت الارض ملونة ليلبث عليها
الشعاع ولم يحط بها الماء ليستقر عليها الكاينات والسبب الطبيعي فی ذلك يبس الارض وحفظه
للشكل الغريب اذ استحال منه واليه فلا يبقى مستديرا لكن مضرسا ويسيل الماء فی الغور من اجزائه

والاجرام السماويه لم يكن كلها بجميع اجزائها مضيئة ولا المتشابه فعلها في الامكنة والازمنة ولا يجتمع اجزاؤها و
مشفه ولما نفذ عنها الشعاع بل خلق فيها كواكب ثم لم يترك الكواكب ساكنة والا افرط فعلها في موضع
بعينه فيفسد ذلك الموضع ولم يوثر في موضع اخر فيفسد ذلك ايضا بل جعلت متحركة لتنتقل التاثير من موضع الى
موضع ولا يبقى في موضع واحد فيفسد ولو كانت الحركة التي يرى لها غير سريعة لفعلت من الافراط والتفريط
ما نفعل السكون ولو كانت حركتها الحقيقية تلك السريعة بعينها للزمت دايرة واحدة فافرط فعلها هناك
ولم يبلغ فعلها ساير النواحي بل جعلت هذه الحركة منها تابعة لحركة مشتملة على الكل ولها في نفسها حركة بطيئة
يميل بها الى نواحي العالم جنوبا وشمالا ولولا ان للشمس مثل هذه الحركة لم يكن شتاء ولا صيف ولا فصول لخوالف
بين منطقتي الحركتين وجعلت الاولى سريعة وهذه بطيئة فالشمس يميل الى الجنوب ليستولي على الارض في
الشمالية البرد ويحتقن الرطوبات في بطن الارض ويميل الى الشمال بعد ذلك صيفا ليستولي الحرارة
ظاهر الارض ويستعمل الرطوبات في تغذية النبات والحيوان فاذا جف باطن الارض بكون البرد والشمس
مالت فتارة تمد الارض غذاء وتارة يغتذي ولما كان القمر يفعل شبيها بفعل الشمس من التسخين
والتحليل اذا كان مستبدرا قوى النور جعل مجراه في بعض الاوقات مخالفا لمجرى الشمس فالشمس يكون في الشتاء
جنوبية والبدر شمالية لئلا يعدم الشيئان المسخنان معا وفي الصيف يكون الشمس شمالية والبدر
جنوبيا لئلا يجتمع الشيئان المسخنان ولما كانت الشمس صيفا على سمت الراس لاهل المعمورة جعل اوجها
هناك لئلا يجتمع قرب الميل وقرب المسافة معا فيشتد التاثير ولما كانت الشمس شتاء بعيدة عن
سمت الراس جعل حضيضها هناك لئلا يجتمع بعد الميل وبعد المسافة فينقطع التاثير ولو كانت
الشمس دون هذا القرب او فوق هذا البعد لما استوى تاثيرها الذي يكون عنها الآن وكذلك يجب ان
يعتقد في كل كوكب في كل شيء ويعلم انه بحيث ينبغي ان يكون عليها وانها وان لم يكن على ما هي عليه من اجل ما
بعدها فانها على ما هي عليه من اجل نظام الخير في الكل وتابع لعلم الباري انه كيف ينبغي ان يكون الخير في الكل
وان سمي هذا المعنى قصدا فلا باس به ولا يكون القصد الذي يلزمه المحالات المذكورة وهذا هو الذي
يسميه الاوايل عناية اعني سابق علم الله سبحانه بانه كيف يجب ان يكون الوجود كله وكل جزء منه في ذاته
وفعله وانفعاله وان لم يكن هو لاجل فعله وانه كيف ينبغي ان يكون صدور الخير منه الذي ينبغي خيريته
لا ان يقصده جوهر الغني عن كل شيء

في تخصيص النظر المختص بالمبدا

والنظر

والنظر المختص بالمعاد المقالتان اللتان فيما قبل هذه هما في المبدا ومعناه الاشارة على ترتيب الموجودات على تقدمها
وتاخرها بشرط ان يكون الاقدم منها بالطبع اقدم منها بالكمال والشرف وهذه المقالة في المعاد ومعناه
الاشاره الى ترتيب الموجودات على تقدمها وتاخرها بشرط ان يكون الاقدم منها بالطبع اشد تاخرا في
الكمال بل يكون الثاني في الوجود اقدم في الكمال فيعود هذا الترتيب دايرا على ذلك الترتيب الاول فهناك
ابتداء من الاشرف الى الادنى حتى انتهى الى الاستقسات ثم هنا ابتداء عايدا من الادنى الى الاشرف معاكسا
للاول فمن المبدا والاول الى الاستقسات هو الترتيب الاخذ على نظام المبادي ومن الاستقسات الى الانسان
هو الترتيب العايد على نظام المبادي وعند الانسان تم المعاد وله المعاد الحق والتشبه بالمبادي
العقلية وكانها دارت على نفسها وكان عقل ثم نفس ثم اجسام ثم نفس ثم عقل يعود الى مرتبة المبادي

في كيفية تكون العايدات من العناصر والابتداء من النباتات فنقول ان الاستقسات تمتزج
فيكون منها الكاينات وقد قلنا ما معنى الامتزاج في الطبيعيات فاول الحوادث هي الاثار العلوية و
الجمادات المعدنية ثم اذا وقع امتزاج اقرب الى الاعتدال حدث النبات فاعطاها الجرم السماوي
التهيو لقبول النفس النباتية فقبلها منه واما من العقل الفعال فيحدث قوة التغذية وهي قوة
من شانها ان يورد على البدن شبيها به مغيرة [illegible] ثم يلصق الى البدن ليسد به ما جرى
التحلل فيسلم به بقاء الشخص ويخدمها القوة الجاذبة لهذا الشيء القابل للتشبيه وهو الغذاء
والهاضمة حتى يصير متحللا سريعا الى قبول فعل الغاذية والماسكة حتى يتم فيها فعل الهاضمة والدافعة
للفضل الذي لا يشبه ولا ينهضم ويخدم هذه الاربعة الكيفيات الاربع فتعين الحرارة فيما يحتاج فيه
الى تحريك وتحليل والبرودة فيما يحتاج فيه الى امساك وتسكين والرطوبة فيما يحتاج فيه الى ترقيق
وتشكيل واليبوسة فيما يحتاج فيه الى تقويم وحفظ للتشكل ودون الغاذية للنبات قوة اخرى
تخدمها الغاذية وهي القوة النامية وهي التي من شانها ان يصرف بالغذاء الصاير غذاء بالفعل
في تزييد الجسم النباتي طولا وعرضا وعمقا على تناسب يبلغ به كماله في النشو ويقف عند منتهى فعله
ويخلف الغاذية في فعله ثم قوة اخرى ينهض عند فتور النامية وتسمى المولدة وهي التي من شانها
ان يفرز اجزاء من فضيل الغذاء في تمام فعلها اذا حصل في الرحم والقوتان الاولان يوجدان
في كل نفس نباتية واما هذه فانما يوجد في الكامل من النبات وربما وجدت هذه القوى تماما في بعض

وربما انقسم في شخصين فكان في احدهما منه مبدا القوة الفاعلة وفي الاخر مبدا القوة المنفعلة واذا اجتمعا
حصل في التوليد وهذا اكثر في الحيوان في تكون الحيوانات وقوى النفس الحيوانية واذا امتزج
العناصر امتزاجا اكثر اعتدالا تهيات لقبول النفس الحيوانية وذلك بعد ان يستوفي درجة النبات و
النفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي آلي حي بالقوة من شانه ان يحس ويتحرك بالارادة وقوى هذه النفس
تنقسم الى مدركة ومحركة والمدركة تنقسم الى ظاهرة وباطنة ومبدا الحركة تنقسم الى جالب النافع وهو الشهوة
اللذيذ ودافع الضار وهو الغضب السابق الى الانتقام ويتم فعلها بالشوق وبالاجماع واما المدركات فا
الظاهرة منها هي الحواس الخمس في الظاهر وفوق الخمس في الحقيقة لان اللمس ليست قوة واحدة بل اربع قوى كل
يختص بمضادة واحدة فللحر والبرد حاكم وللصلب واللين حاكم ولليابس والرطب حاكم وللخشن والاملس حاكم
ولكن لما كانت هذه القوى حاسة معا في آلة واحدة في الظن ظنت قوة واحدة واما في الباطن فالقوى
التي للحيوانات الكاملة خمس او ست اوليها القوة النبطاسيا وتسمى الحس المشترك وهي التي يؤدى اليه
ما احسته وهي الحاس بالحقيقة ثم القوة الخيالية وهي التي تحفظ ما ادته المحسوسات من الصور المحسوسة و
الفرق بينها وبين الاولى ان الاولى قوة قابلة والخيالية قوة حافظة وليست القوة القابلة والحافظة
واحدة ويتلوا القوة الخيالية قوة اخرى اذا كانت في الناس واستعملها العقل سميت القوة المفكرة
واذا كانت في الحيوانات او في الناس واستعملها الوهم سميت القوة المتخيلة والفرق بينها وبين الخيال
ان الخيال لا يكون فيه الا ماخوذا عن الحس والمتخيلة قد تركب وتفصل وتحدث من الصور ما لم يحس و
به البتة مثل انسان طاير وشخص نصفه انسان ونصفه شجرة ويتلو هذه القوة قوة الوهم وهي التي
تدرك في المحسوسات معاني غير محسوسة والدليل على ان في الحيوان مثل هذه القوة ان الشاة اذا رات الذئب
خافت وهربت فقد ادركت لا محسوسيته وشخصه وادركت عداوته ومضادته واذا رات السخلة
التي ولدتها حنت فقد ادركت اذن شخصها وادركت ملائمتها وكل الحيوان يميز النفع والمحسن اليه و
يقصده لمنافع ويدرك مضاده والمسيء اليه من الناس فيهرب منه او يقصده بالسوء ومحال ان يدرك
الحس اليه او بالخيال فبقي ان في الحيوان قوة مدركة لهذه المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات
وتسمى هذه القوة بالوهم ويتلوها قوة اخرى هي خزانتها وتسمى الذاكرة والحافظة ونسبة الحفظ والذكر الى
ما يدركه الوهم نسبة الخيال الى ما يدركه الحس والخيال بنطاسيا في مقدم الدماغ ومبداه القلب والمتخيلة

والوهم

والوهم في وسط الدماغ ومبداه القلب والذكر والحفظ في موخر الدماغ ومبداه القلب والحيوان اول ما
يتكون منه يتكون قلبه وفي قلبه روحه ومبدا القوى النفسانية كلها ثم يفيض منه في الاعضاء قوى يحييها
يتم هناك افعالها فاذا تكون الدماغ فاض اليه قوة الحس والحركة وتتم هناك فعله الاول لان الروح
يكتسب عنده الاعتدال بتبريد الدماغ ثم يفيض من الدماغ الى الالات الحسية فيتم هناك فعله الثاني وكما ان
الدماغ ليس وحده يبصر وان كان مبدا للبصر بل العين مع عضو غير الدماغ كذلك القلب ليس وحده الحس
بجميع البدن وان كان مبداه وكذا في الحركة فان الدماغ آلة الاولى فيها والعصب آلة الثانية والة الدماغ
الاولى وكما ان الدماغ ينفذ منه في عصبة واحدة قوى مختلفة في ان بعضها حساسة وبعضها محركة
والحساسة بعضها ذائقة وبعضها لامسة كذلك قد ينفذ من القلب في الشريان الواصل الى الدماغ قوة احساس
وحركة والى الكبد اذا علق قوة فلا يمتنع ان ينفذ في مبدا واحد قوى مختلفة في آلة واحدة ثم ينقسم
في الاعضاء فتفرق فتخص كل عضو منها قوة على حدة فيكون الشريان ينفذ فيه ما دام واحدا الروح
حاملا لمبادي القوى كلها ثم اذا انقسم فارتفع شعبة منه الى الدماغ ينفذ فيها قوة واذا انحطت
شعبة الى الكبد ينفذ فيها قوة اخرى فان شعب العصب هذه حالها وايضا فان شعب الاوردة هذه
احوالها فان لكل عضو قوة غاذية مخالفة لما في العضو الاخر في النوع وانما مبداها كلها الكبد
بعد القلب والتها الوريد ومن عرف التشريح لم يستبعد هذا فالقلب مبدا للقوى كلها وذلك لان
النفس واحدة بالذات وانما علق هذا القلب ثم يكون مبدا القوى كثرة وبين البدن وبين القوى
جرم لطيف حار وهو الحامل الاول لهذه القوى كلها ويسمى الروح وهو حادث عن امتزاج لطائف
الاخلاط ولولا ان القوى ينفذ بتوسط لما كانت السدد تمنع الحس والحركة ولولا ان هذا الجسم شديد
اللطافة لما نفذ في شباك العصب وهذا الروح ما دام في القلب فيسمى روحا حيوانيا ثم اذا حصل في
الدماغ وانفعل انفعالا ما تسمى روحا نفسانيا ومسكنه هناك في تجاويف الدماغ وبطونه ثم
اذا حصل في الكبد تسمى روحا طبيعيا ومسكنه بطون الاوردة وهذا الروح يحصل في القلب على
مزاجين في اكثر الحيوان مزاج ونسبة حارة يختص بالذكران فيجعل الطبيعة آلات الذكورة
ومزاج ونسبة اقل حرارة يختص بالاناث فيجعل الطبيعة آلات الاناث ولنعد الى القوى الحسية
فنقول ان السمع والبصر خلقا لادراك ما بعد واللمس لادراك ما قرب والشم والذوق لتميز الغذاء

وفيطاسيا استدل من محسوس على محسوس حتى ان حس الشم والذوق في الدلالة على الغذاء مثل ما دل عليه
اللون لان الحاس الاول قد يكون قد عرف هو ان هذا اللون لهذا الطعم اذا اجتمع عنده صورة اللون في
الخيال معا والخيال يحفظ ذلك فلا يحتاج كل وقت الى تجربة والوهم ليدرك معانى غير محسوسة لا بد منه من
والذكر لئلا يحتاج الوهم دايما الى تجربة والمتخيلة ليستعيد الوهم بها ما زال عن الذكر او يستنبط ما ليس
بذكر بعرض صورة وصورة خيالية مركبة ومتصلة بلواحق التى من شانه ان يتبعه ذلك المعنى فيحصل ذلك
المعنى المط   فى كون الانسان وقوى نفسه وتعريف العقل الهيولانى واذا امترجت العناصر
امتزاجا قريبا جدا من الاعتدال حدث الانسان ويجتمع فيه جميع القوى النباتية والحيوانية ويزداد نفسا
تسمى ناطقة ولها قوتان قوة مدركة عالمة وقوة محركة عاملة والقوة المدركة العالمة تختص بالكليات العرفية
والقوة المحركة العاملة تختص بما من شان الانسان ان يعمله فيستنبط الصناعات الانسانية ويعتقد القبيح
والجميل فيما يفعل ويدرك كما ان النظرية يعتقد الحق والباطل فيما يرى ولكل واحدة من القوتين
ظن وعقد والظن ضعف فعل والعقد قوة فعل والقوة العاملة مسمية بالعادلة مروية فى الصنايع
مختارة للخير او ما يظن خيرا فى العمل ولها الجربزة والغباوة والحكمة العملية التوسط بينهما وبالجملة جميع
الافعال الانسانية تستعين كثيرا بالقوة النظرية فيكون عند النظرى الراى الكلى وعند العمل الراى الجزئى
المعد نحو المعمول واما القوة النظرية فلها مراتب فاول مراتبها ان يكون تهيؤ للنفس لا للبدن ولا بمزاج
للبدن وذلك التهيؤ بحسب المعانى المعقولة الكلية وقد بان فى كتب المنطق وكتب الطبيعة بحسب نظرين و
اعتبارين مختلفين ان الصورة المعقولة ما هى والصورة المحسوسة ما هى والكلية ما هى والجزئية ما هى و
ان هذه القوى كيف تحدث فيها المعقولات الكلية وهذا التهيؤ قوة للنفس تسمى العقل الهيولانى والعقل
بالقوة وانما يسمى هيولانيا كما ان للاجسام هيولى لا صورة لها البتة ولكن من شانها ان تقبل كل صورة
محسوسة كذلك فى الانفس هيولى لا صورة لها البتة ولكن تقبل كل صورة معقولة ولو كانت مخصوصة بصورة
محسوسة لما صلحت لان تقبل الصور المعقولة على ما نبينه عن قريب ولو كانت مخصوصة بصورة معقولة
لما قبلت غيرها ابدا ولا مستقيما كاللوح المكتوب فيه ولكنها استعداد محض لقبول الصور كلها
فى ان العقل الهيولانى بالقوة عالم عقلى وانه كيف تقبل المعقولات المحضة والمحسوسات التى هى معقولة بالقوة
وانها انما تخرج الى الفعل من بالعقل الفعال وانها اولا يكون عقلا بالملكة ثم عقلا بالفعل ثم عقلا

مستفادا

مستفادا ومن شانها ان يصير عالما عقليا ان يحصل فيها صورة كل موجود مما هو بذاته معقول لخلوه عن
المادة وما هو بذاته غير معقول بل صورة فى مادة لكن القوة العقلية تجرد صورته عن المادة على انواع غير
قريب فيكون خالقه وفاعله للصور المعقولة وقابلها معا واما العالم اما عالم عقلى واما عالم حسى
وكل عالم حسى فانما هو بصورته فاذا حصلت صورته لشى على ما هو عليه فذلك الشى نفسه عالم والعقل
الهيولانى مستعد لان يكون عالم الكل لانه يتشبه بالعالم العقلى ويتشبه بنفسه العالم الحسى فيكون فيه هيئة
كل موجود وصورته فان عسر عليه شى فاما لانه فى نفسه ضعيف الوجود خسيس شبيه بالعدم وهذا مثل
الهيولى والحركة والزمان واللانهاية واما لانه شديد الظهور فيقهر القوة كالضوء للابصار وهذا
مثل مبدا الكل والامور العقلية الصرفة فان كون نفس الانسان فى المادة يورثها ضعفا عن تصور هذه
الظاهرات جدا فى الطبيعة فلا شك انها اذا تجردت طالعتها حق المطالعة واستكملت تشبهها بالعالم
العقلى الذى هو صورة الكل عند البارى تعالى وفى علمه السابق لكل وجود بالذات لا بالزمان فهذه
القوة التى تسمى عقلا هيولانيا هو بالقوة عالم عقلى من شانه ان يتشبه بالمبدا الاول ولما كان
كل ما يخرج من القوة الى الفعل يخرج بسبب معد له ذلك الفعل وصح ان عرض فيه فعل عما ليس له ذلك الفعل
ونقش صورة فى شى عما ليس له تلك الصورة ويفيد شيئا كالافق الذى له فيجب ان يخرج هذه القوة
الى الفعل لشى من العقول المفارقة المذكورة اما كلها واما للاقرب اليها فى المرتبة وهو العقل الفعال
وكل واحد من العقول المفارقة عقل فعال لكن الاقرب منها عقل فعال بالقياس الينا ومعنى كونه فعالا
انه فى نفسه عقل بالفعل لا ان فيه شى هو قابل للصور المعقولة كما هو عندنا وشى هو كمال بل ذاته صورة
عقلية قايمة بنفسها وليس فيها شى مما هو بالقوة ومما هو هو مادة البتة فهى عقل وتعقل ذاتها
لان ذاتها احد الموجودات فهى عقل لذاتها ومعقول لانها موجودة من الموجودات المفارقة للمادة
فلا يفارق كونها معقولة ولا كونها هذا العقل كونها هذا المعقول واما عقولنا فيفرق فيها
ذلك لان فيها ما بالقوة فهذا احد معانى كونه عقلا فعالا وهو ايضا عقل فعال بسبب فعله
فى انفسنا واخراجه اياها عن القوة الى الفعل وقياس العقل الفعال الى انفسنا قياس الشمس الى
ابصارنا وقياس ما يستفاد منه قياس الضوء المخرج للحس بالقوة الى الفعل والمحسوس بالقوة الى
الفعل فاول ما حدث من العقل الفعال فى العقل الهيولانى هو العقل بالملكة وهو صور المعقولات الاولى التى

حصل بعضها بالتجربة والقياس والاستقراء البتة مثل ان الكل اعظم من الجزء وبعضها يحصل بالتجربة مثل ان
كل ارض ثقيلة وهذه الصور تهيئها القوة على كسب غيرها فيكون كالضوء للابصار واذا حصل العقل بالملكة
استعدت النفس للعقل بالفعل والعقل المستفاد وكلاهما واحد بالذات مختلف بالاعتبار فانه اذا حصل
العقل بالملكة تمكنت النفس من استعمال القياس والحد وتوصلت الى تحصيل العلوم المكتسبة والاستكمال بها
بالطلب واما الاعتقاد والقبول بعد قيام القياس والحد فيكون بفيضان نور العقل الفعال ويكون ح
حاله حال المعقولات الاولى فانه كما ان الكل اعظم من الجزء مقبول بنور العقل الفعال بلا حجة فكذلك ما صح
بالقياس والحد بعد قيامهما مقبول بنور العقل الفعال بلا حجة وكما ان هناك لو سال سايل لم كان هكذا
لم يكن جواب كذلك ههنا اذا سال سايل لم كان القياس الصحيح والحد الصحيح يوجب علما لم يكن جواب الا ان المبدا
هو العقل الفعال في جميع ذلك فاذا حصل للنفس المعقولات المكتسبة صار من جهة تحصيلها لها وان
كانت غير حاصلة فيه بالفعل عقلا بالفعل لانه لها ان يعقل متى شاء من غير استيناف طلب واذا عرض وجودها
فيه بالفعل قايمة بحيث تلك المعقولات عقلا مستفادا من خارج اي من العقل الفعال بطلب وحيلة
وغاية كمال العالم العاقل ان يحدث من انسان وساير الحيوانات والنبات يحدث اما لاجلها واما
لئلا تضيع مادة كما ان البناء الحاذق يستعمل الخشب في غرضه فما فضل لا يضيعه بل يتخذه قسيا و
خلالا وغير ذلك وغاية كمال الانسان ان يحصل لقوته النظرية العقل المستفاد ولقوته العملية العدالة

وههنا يختم الشرف في عالم المعاد

في ان المعقولات لا تحل جسما ولا قوة في جسم

بل جوهرا قايما بنفسه ونحن الآن ملتمسون ان نعرف كيف ياخذ كل قوة مدركة صورة المدرك
فنقول ان المدرك اذا كان ذاتا عقلية فلا يجوز ان يدركه قوة حسية ولا قوة في جسم بوجه من
الوجوه والبرهان على ذلك ان كل قوة في جسم فان الصورة التي يدركها تحل جسما لا محالة ولو كانت
تحلها مجردة عن الجسم لكان لتلك القوة قوام دون الجسم ثم لا يجوز ان يكون لصورة عقلية كيف
كانت عقلية بذاتها او بتجريد العقل لها تصور وحلول في جسم وذلك لان كل معنى وذات عقلية بريء
بريئة عن المادة وعن عوارض المادة وانما هو حد فقط ثم كل صورة تحل جسما فقد يمكن فيها ان ينقسم
فان تشابهت الاقسام فيكون الشيء لم يدرك مرة بل مرارا كثيرة بل مرارا غير متناهية بالقوة وان لم يتشابه
الاقسام وجب ان تختلف فيجب ان يكون بعضها قايما مقام الفصول من الصورة التامة وبعضها قايما

معا

مقام الجنس لان اجزاء تلك الصورة تكون اجزاء معنى الذات وحد الذات لا يمكن ان ينقسم الا على هذا الوجه
ولكن القسمة ليست واجبة ان تكون على جهة واحدة بل يمكن على جهات مختلفة فيمكن ان يكون اجزاء الصورة
كيف اتفق فصلا وجنسا فليفرض جزء جنسا وجزء فصلا معينا ولنقسم على خلاف تلك القسمة فان كان
ذلك بعينه فهذا محال وان كان فصل آخر وجنس آخر حدث للشيء فصول كيف اتفق واجناس غير متناهية
وهذا محال ثم كيف يجوز ولم يجب ان تكون صورة هذا الجانب مختصا بانه جنس وصورة هذا الجانب مختصا
بانه فصل وان كان هذا الاختصاص يحدث بتوهم القسمة فالتوهم يغير صورة الشيء وهذا محال وان كان
موجودا فيجب من ذلك ان يكون عقلنا شيئين لا شيئا واحدا والسؤال في كل واحد من الشيئين
ثابت فيجب ان يكون عقلنا اشياء بلا نهاية فيكون للمعقول الواحد مبادي معقولة بلا نهاية ثم كيف
يمكن ان يحصل من المعقولين معقول واحد ونحن نعقل طبيعة الفصل بعينها طبيعة الجنس فيجب ان يحل
صورة الفصل وطبيعته في الجسم حيث طبيعة الجنس فيستحيل هذه القسمة ثم الواحد الذي لا قسمة له
كيف يعقل والحد من جهة ما هو حد واحد فكيف يعقل من جهة وحدته والفصول المجردة التي لا ينقسم
الى الفصول والاجناس المجردة التي ليس لها اجناس وفصول والمعقولات التي لا قسمة لها الى المبادي حدود
كيف يعقل فقد بان واتضح ان المعقولات الحقيقية لا تحل جسما من الاجسام ولا تقبلها صورة مقررة
في مادة جسم هذا قسم

في ان المحسوسات لا يعقل البتة من جهة ما هي محسوسة بل يحتاج الى آلة

جرمانية يحس بها او يتخيل وان القوة العقلية ينقلها من المحسوسية الى المعقولية وان ذلك كيف هو
ونعود الى الراس ونقول واما ان كان من المدركات ذاتا محسوسة فلا يجوز ان يعقل الا على ما هو عليه
من محسوسيته لان محسوسيته يوجب ان يتخيل له في التصور اجزاء متفارقة فيكون مثلا زاوية في
جانب وخط في جانب آخر ويد في جانب وراس في جانب آخر واذا افترق في التصور هذا الافتراق
فاما ان يكون ذلك لافتراقها في المعنى او لافتراقها في المادة وافتراقها في المعنى والصورة لا
يوجب ان يوصف فيها افتراق في التخيل وذلك لان المعاني المختلفة قد يتخيل معا مثل سواد
وحلاوة وشكل والمعاني المتفقة قد يتخيل متفرقة مثل يدين ورجلين فبقي ان يكون السبب في
ذلك افتراقها في المادة فوجب ان يكون قابلها معنى في مادة وان شئت ان تستقصي هذا فتامل
تلخيصنا لكتاب النفس ولكتاب الحس والمحسوس ولكن العقل اذا رام تصور هذه المعقولات جردها عن المادة

وعلائقهما معا فرفع الكثرة وأخذ الطبيعة الكلية المشتركة لأن الكثرة تابعة للمادة والمعنى لا كثرة فيه ورفع
ما لحق المعنى من وضع وشكل وكيفية وكمية وأين فإن جميع ذلك من علائق المادة ولو كان من علائق الحد و
المعنى لما اختلف زيد وعمرو في وضع وفي أين وكيف وكم مع اتفاقهما في الصورة فقد بان أنه ليس شيء
مما هو محسوس بمعقول ولا ما هو معقول بمحسوس وأن العقل هو الذي يحول المعقولات من المحسوسات ويشبهها
وإنما يعقل بالملكة المستفادة من الشيء الذي هو بذاته عقل والجوهر معقول لا بأن يجرده العقل عن غيره
غير معقول فيصير معقولا وبالحري أن يكون مثل هذا الجوهر مبدأ لأن يعقل به غيره ما ليس بذاته معقولا وذلك
لأن الذي هو بذاته فهو مبدأ في كل شيء لما ليس بذاته فالحار بذاته هو الذي يسخن والبارد بذاته هو الذي
يبرد فالعقل بذاته هو الذي يخرج العقل بالقوة إلى الفعل

في مراتب تجريدات الصور عن المادة

ونقول إن كل إدراك حسي وتخيلي ووهمي وعقلي فهو تجريد الصورة عن المادة ولكن على مراتب فالحس
يجرد الصورة عن المادة لأنه ما لم يحدث في الحاس أثر من المحسوسات فالحاس عند كونه حاسا بالفعل
وكونه حاسا بالقوة على مرتبة واحدة ويجب إذا حدث فيه أثر من المحسوس أن يكون مناسبا للمحسوس
لأنه إن كان غير مناسب لماهيته لم يكن حصوله إحساسا به فيجب لا محالة أن يكون صورته مجردة عن مادته
لكن الحس لا يجرد هذه الصورة تجريدا تاما لكن يأخذها مع علائق المادة وبإضافة إلى المادة حتى إذا
غابت المادة بطلت تلك الصورة وأما الخيال فيأخذ الصورة فيجرد أكثر وذلك لأن تلك الصورة
يكون فيه ولا مادتها ويكون فيه وإن غابت المادة أيضا ولكن لا يكون مجردة عن العوارض اللاحقة
بها من المادة فإن الخيال لا يتخيل إلا ما أحس ولا يتخيل الإنسان من جهة ما هو إنسان بحيث يشاركه
فيه كل إنسان بل من جهة ما هو إنسان ما وبقدر ما من الكم والكيف والأين والوضع ثم الوهم يجرد
الصورة عن المادة أكثر لأنه يأخذ معاني غير محسوسة بل هي معقولة لكن لا يأخذها كلية معقولة
بل مخلوطة بمعنى محسوس مثلا إذا توهم لا يتوهم الضار والنافع بما هو ضار ونافع كلي بل بما هو هذا
الشخص وأما العقل فإنه يجرد الصورة تجريدا تاما فيجردها عن المادة ويجردها عن إضافة
المادة إليها ويجردها عن لواحق المادة ويأخذها أخذا محضا فأما ما كان بذاته عقلا فلا
يحتاج في تعقله إلى هذه المعاني التي من شأنها أن يجردها إلا أن العوالم هي ما هي بصورها وهي بأخذ
صورة محسوسة ومعقولة مترتبة فيها من البدو الأول إلى العقول التي هي الملائكة المجردة المقربة إلى الأنفس

هي

هي الملائكة بعدها إلى السماوات والعناصر وهيئة الكل وطبيعته فيكون عالما عقليا أشرف بنور العقل الفعال
ما في الذات فإنا قد أوضحنا أن المعقولات لا تحل جسما ولا قوة في جسم فإذن هذه القوة لجوهر غير جسم
ولا منطبع في جسم

استقصاء القول في أن العقل لا يعقل بآلة ولا تفسد النفس منا بفساد
الآلة فإن كانت في جسم فبمعنى آخر على ما نذكره بعد ومما نوضح أن هذه القوة لجوهر غير جسم ولا في
جسم هو المسمى بالنفس الناطقة أن معقولات هذه القوة بالقوة أمور غير متناهية واعتبر ذلك من الصور
العددية والأشكال الهندسية فهي إذن قوة على أمور غير متناهية ليس شيء منها ممتنعا عليها وقد
صححنا أنه لا قوة من القوى الجسمانية يكون غير متناهية وأيضا فإن هذه القوة إن كانت تفعل بذاتها
فلها قوام بذاتها لأن الذات قبل الفعل فما ليس له انفراد بقوام ذات فلا يجوز أن يكون له انفراد
بفعل لكن هذه القوة تفعل بذاتها بلا آلة وذلك لأنها تعقل ذاتها وتعقل آلتها وتعقل أنها عقلت
فليس لها آلة إلى آلتها ولا إلى ذاتها وفعلها ولو كانت تعقل بآلة لكانت لا تعقل الآلة ولا ذاتها
ولا فعلها إذ كانت لا آلة بينها وبين غيرها ولم يكن بينها وبين ذاتها وآلتها وفعلها آلة ولهذا
كان الحس لا يحس ذاته ولا آلته ولا إحساسه لأنه كان يحس بآلة فإذا الجوهر الذي له قوة العقل له انفراد
بذات وقوام بذات ولو كانت تفعل بآلة لكانت الشيخوخة توجب في كل شيخ وهنا في العقل كما
يوجب وهنا في الفهم والحدس والحس والتخيل فإن ذلك إنما هو بسبب أن فعل هذه القوى بالآلة فإذا
كلت الآلة كل الفعل ولو أعطي الشيخ بصرا مثل بصر الشاب لأبصر كما يبصر الشاب فعلم أن العقل
ليس بآلة جسمانية وإلا لكان لا يمكن أن يبقى على حاله أحد من الشيوخ البتة ولكن العقل في أكثر الأمور
يزداد قوة بعد الأربعين وهناك يأخذ البدن في الضعف وأيضا فلو كان العقل يفعل بآلة من
آلات البدن لكان قوة العقل ينقص باستعمالها في المعقولات الصعبة لانفعال الآلة ولكانت
إذا أدبرت عن معقول قوي لم تدرك الضعيف كأن الآلة تكون انفعلت مثل أن الحس يضعفه استعمال
المحسوسات القوية ويبقى بعدها فترة يمنعها من الشعور بالمحسوسات الضعيفة وهذا في الألوان
والطعوم والروائح والأصوات والملامس واحد ولو كانت هذه القوة العقلية تعقل بالجسم
لما كانت تعقل الأضداد بعقل واحد واحد هذه إقناعات يمكن أن ترد إلى البرهان وأما
الحقيقي فهو ما سلف ذكره وههنا براهين أخرى حقيقية لا تطول الكتاب بتعديدها فقد بان

واتضح ان النفس الانسانية مستغنية من القوام عن البدن وفساد البدن ليس سببا لفساده وضده ليس سببا
لفساده لان الجوهر لا ضد له وعلته الموجبة وهو العقل الفعال ليس سببا لفساده بل لوجوده وكماله فلا
سبب له اذن في فساده فهو اذن باق دايما

في حل شبهة اعتمدها بعض من يرى ان النفس
الناطقة كمال غير مفارق

ويجب ان لا نشتغل بما يقال ان النفس لو كان كمالا مفارقا لكان كالربان
للسفينة فكان يجوز ان يدخل ويخرج مثل ما يدخل ويخرج الربان وذلك انه ليس اذا اشبه شي بشي
من جهة فيجب ان يشبهه من كل جهة ولا النفس يوصف بالدخول والخروج بل ذاتها في الجوهر مباين لكل
مكاني ومكان ولكن يقال انه في هذا البدن لانه مدبره ومحركه ومبادي ادراكه والقوى الفا
منه مخصوصة بالبدن الذي انما وجدت هذه النفس مع وجوده وان هذه العلاقة فيهما ثابتة ما
ثبت البدن فاذا فسد البدن بقي ذلك الجوهر مفارقا بحاله ولا بما يقال انه لو كانت النفس مفارقة
الذات للبدن لما كان يحدث منهما حيوانا وانسان واحد كما يحدث اشياء من الصورة والمادة فنقول
انه بالحقيقة لا يحدث من المادة والصورة شي واحد من كل جهة بل يحدث منهما شي واحد بحدود كاين منهما
ويعقله الذي يتم من صورته ويكون الصورة مختصة في انها تكملها لهذه المادة ولكن اتفق في الصورة
المادية ان لا يتم منها هذا المعنى الا ان توجد في المادة منطبعة لان وجودها لا يمكن الا هكذا الا ان
حدوث شي واحد يقتضي هذا فان كانت الصورة ليست مادية لكنها بكل مادة ويحدث من اختصاص
فعلها به نوع من مادة محسوسة وصورة معقولة فلا كثير عجب فان مفارقة الذاتين في الجوهر ليس
يمنع اتحاد ذات واحدة فلك اذا افترقا فيما وراء الذات فكان هذا مكانيا وهذا غير مكاني
وكلاهما مختلفين في مكانيهما والعجب قايل هذا القول يجعل هذا العقل الفعال منطبع في مادة
هذا الجسم ويجوز ان يحدث منهما انسان كامل من جهة ما هو انسان كامل والعقل الفعال ابعد
الاشياء من ان ينطبع في المادة وبعد ذلك فيجوز ان يكون العقل الفعال والغير المايت والفاسد
ولا المتجزي في زمان واحد موجودا في مادة وابدان غير واحدة على سبيل الحلول بواسطة التهيو
الذي للمزاج فهو لا يستوجب هذا ويستوجب غيره ولا بما يقال انه لو كانت النفس مفارقة الذات
للبدن لكان البدن لا يفسد بمفارقة النفس كما ان السفينة لا يفسد بمفارقة الربان فان السفينة
انما لا تفسد عند مفارقة الربان صورتها التي بها هي سفينة ويفسد كونها بحيث يصدر منها ما الحد

وليس

وليس لذلك المعنى اسم وكذلك الجسد لا يفسد عند مفارقة النفس صورته الجسدانية والحس كونه بحيث يصدر
عنه افعاله من جهة ما هو لا جسد فقط بل حيوان او انسان وهذه الصورة طبيعية ذاتية وتلك
العلاقة التي بين السفينة والربان صناعية وزوال المعنى الصناعي لا يكون كزوال المعنى الطبيعي وكذلك
التاثير الواقع بزوال الربان لا يكون ظهوره في جوهر السفينة كالتاثير الواقع بزوال النفس وبالجملة
لا يجب ان نشتغل في هذه الاشياء بالامثلة بل بالبراهين وقد برهنا ان قوة العقل جوهر غير
جسداني ولا منطبع في جسد ونسميه نفسا ناطقة

في ان النفس الناطقة كيف يكون سببا
للقوى النفسانية الاخرى فينا

وهذه النفس الناطقة هي سبب ايضا للنفس الحاسة والنامية والمحركة
في الانسان وان كان سببها في غير الانسان غير هذه النفس وهو العقل الفعال على ان العقل الفعال
ايضا سبب مع نفس الانسان لساير القوى التي في الانسان ومثال ذلك ان من شان النار اذا
وجدت كوة او منفذا في بيت ان يضي ويسخن هواه فان اتفق ان كانت البيت من التهيو
بحيث يشتعل فيه سراج او يتقد جوهره نارا فح يكون نار النور والحرارة باقية من الخارج و
الداخل معا فما كان من الابدان المتكونة ذوات الانفس ليس يمكن ان يعقل من العقل الفعال جوهرا
مثله بالقوة بل اثارا منه قبل القوى النفسانية فقط بحسب تهيوه وما كان بحيث يمكن ان يعقل
هذا الجوهر قبله فحدث من ذلك الجوهر ومن العقل الفعال معا فيه القوى النفسانية

في ان النفس الناطقة يحدث مع حدوث البدن

ونقول ان هذا الجوهر حادث مع حدوث البدن
الانساني وذلك لان الانسانية كثيرة بالعدد وهو جواهر غير هيولانية فكثرتها اما ان يكون لذاتها
او لعلة المادة والهيولى فان كانت كثرتها واختلافها بالعدد لاختلاف في ذواتها فالفرق
بين النفس الانسانية بالفصول وظاهر ان هذا محال بل الانفس الانسانية نوع واحد فبقي ان يكون
اختلافها بسبب الابدان التي بها ولاجلها تكثرت ثم اذا تكثرت في الحدوث معها صار لكل واحد
منها ذات على حدة وايضا اكتسبت هيات مادية بها تتغاير فان كان تكثر نفس زيد وعمرو
بسبب المادة فاما ان يكون ذلك ببدنا زيد وعمرو واما ان لا يكون فان لم يكن ببدنا زيد وعمرو
وجب ان يكون ببدنا انسانين اخرين قبلهما فانه لا يمكن ان يقال ان سبب تكثرهما ابدان قبل
ابدان بلا نهاية ولا ببدنا زيد وعمرو فانه ان كان حال البدنين لهما حال بدني زيد وعمرو فليس

ولا شيء من الابدان سبب لتكثرهما اذا كان قبل كل بدنين هما متكثرتين مختلفتين بل يجب ان يكون زمان
لا محرزها علينا لكثرهما فان الامر الجزئي علة لزوم جزوي والكلي علة لزوم كلي فيكون النفس الانسانية
على الاطلاق وتكثر الابدان الانسانية على الاطلاق واما لكثرتها بين النفسين فلتكثرها بين
البدنين لا غير وقد وجب ان لا نفس الانسانية علل لكثرها ابدان انسانية فلا يجوز ان يوضع سابقة
لتلك الابدان والا لم يكن متكثرة ولم يكن نفس زيد غير نفس عمرو بالعدد وهذا محال وقد بان ان النفس

وكل واحد ليس له عظم ولا يجوز ان ينقسم الى اثنين متفرقين البتة فوجب ان لا يصير في الحال الثالث نفس زيد غير نفس عمرو صح

الانسانية حادثة مع حدوث الابدان الانسانية فلا يجوز ان يكون ذلك على سبيل الاتفاق و
البخت بل هو على المجرى الطبيعي فان الامر الاتفاقي لا يكون دائما او اكثريا وهذا دائم لكل نفس
فتبين اذن انه كما يتولد بدن انساني على المزاج الخاص بالانسان فيولد معه نفس انسانية علتها
العقل الفعال الان كل حادث فله علة   في منع التناسخ واذا كان هذا هكذا فلا يجب
ان لا يكون النفس التي تفارق تعاود فيدخل بدنا اخر من الناس فان البدن الحادث يحدث
له مع نفس فان صارت الآن نفس اخرى صار ذلك الانسان ذا نفسين لكن كل انسان انما
هو ذو نفس واحدة ولا يشعر الا بنفس واحدة وان كانت له نفس اخرى لا تشعر بها ولا
يحدث له منها فائدة فليست ذلك نفسانية لان كون النفس في البدن ليس انها تودع ذاته
من البدن او يكون عرضا في جزء من البدن بل على انها مدبرة للبدن مستعملة له فقد بان و
صح ان النفس الانسانية حادثة وباقية بعد رفع المادة بلا كرور في الابدان ولا تناسخ
في الدلالة على السعادة الاخروية الحقيقية وانها كيف بالعقل النظري والعملي معا
وان الاخلاق الرديئة كيف تضادها ولم اقوتها بالعدالة والاشارة الى الشقاوة التي
يقابلها والذي بقي علينا ان نوضح ونشرح احوال النفس بعد المفارقة ويجب ان نقدم لذلك
مقدمات فنقول ان لكل قوة فعلا هو كمالها وحصول كمالها سعادتها وكمال الشهوة و
سعادتها هو اللذة وكمال الغضب وسعادته هو الغلبة وللوهم الرجاء والتمني وللخيال تخيل
المستحسنات فكذلك كمال النفس الانسانية ان يكون عقلا مجردا عن المادة وعن لواحق المادة
فان النفس الانسانية ليس فعلها الذي يختص بها الا ادراك المعقولات فقط فلها مشاركة البدن
افعال اخرى لم تجسها سعادة وذلك ادراكها على ما ينبغي وذلك ان تكون تلك الافعال سائقة

لا

الى العدالة ويعني بالعدالة ان تتوسط النفس بين الاخلاق المتضادة فيما يشتهي ولا يشتهي و
فيما يغضب ولا يغضب وانما يدبر الحيوة او لا يدبر والخلق هيئة تحدث للنفس الناطقة
من جهة انقيادها للبدن وعدم انقيادها له فان العلاقة التي بين النفس والبدن توجب
بينهما فعلا وانفعالا والبدن بالقوى البدنية يقتضي امورا والنفس بالقوة العقلية تقتضي
امورا مضادة لكثير منها فتارة تحمل النفس على البدن فتقهره وتارة تسلم للبدن فيحمل
البدن في فعله فاذا تكرر تسليمه له احدث ذلك في النفس هيئة اذعانية للبدن حتى انه
يعسر عليه بعد ذلك ما كان لا يعسر قبل من ممانعته وكفه عن حركته فاذا تكرر قهره احدث
منه في النفس هيئة عالية يسهل بذلك عليه من معاوقة البدن فيما يميل اليه ما كان لا يسهل
قبل وانما تقرر هيئة الاذعان وقوع افعال من طرف واحد في النقصان والافراط وانما يقع
هيئة الاستيلاء بان يجري الافعال على التوسط فلا يمكن ايجاب شيء له بسلب مثل فان الفاتر مثلا
لا حار ولا بارد وبالحقيقة فان الهيئة الاستيلائية ليست هيئة غريبة من جوهر النفس لانها من طبع
التجرد والتنزه عن المادة ولواحقها والهيئة الاذعانية هي الغريبة المستفادة من المادة المضادة
لما عليه مقتضى جوهر النفس فسعادة النفس في كمال ذاتها من الجهة التي تخصها هو صيرورتها عالما
عقليا وسعادتها من جهة العلاقة التي بينها وبين البدن ان تكون لها الهيئة الاستيلائية ثم
اللذة تتبع الادراك لا حصوله بل اللذة هي ادراك الملائم فاللذة الحسية هي ادراك الملائم
الحسي ويجب ان يكون نعته وذلك لان الحس انما يحس بالخلاف ولا يحس بسبب الالة في الكيف
فاذا استقر الكيف الحسي في الالة لم يحس بها من الوارد عليها فانما تكون اذا قبل الاستقرار فلهذا
يكون اللذة الحسية هي الحس بالملائم نعته واما الملائم الحسي فاذا وصل ووجد ولم يحس به لم يكن
لذة وكذلك الغلبة اذا وقعت ولم يحس بها لم يكن لذة وقد اخطأ من ظن ان اللذة الحسية هي الرجوع
الى الحالة الطبيعية فاذا بلغت لم يكن لذة فان هذا ليس بلذة بل سبب في بعض الاشياء لوقوع
اللذة لكن اللذة هي الاحساس بذلك الرجوع من جهة ما ذلك الرجوع ملائم وبالجملة فان اللذة
الحسية هي الاحساس بالملائم وكذلك كل لذة وملائم كل شيء هو الخير الذي يخصه والخير الذي يخص
الشيء هو كماله الذي هو فعلية لا قوته فملائم النفس الناطقة تعقل الخير المحض والموجودات الكاملة عنه

على النظام الذي يجعلها من واحدة واحدة ومستفادة من الواحد الحق ويعقل ذاته فادراك
النفس الناطقة لهذا الكمال هو لذتها وقد يجوز ان يكون الكمال الذي للشيء بالطبع قد يصل اليه
ويحصل له ويدركه فلا يلتذ به او يشتهي ويلتذ بما ليس بالحقيقة لذيذا بسبب خارج فان هذا امر
غريب غير ذاتي له بسبب عارض عرض لا يحمد وهذا مثل ما ان الحاسة الذوقية اذا عرض لها آفة لم يطب
ولم يستلذ به وربما اشتهت من الطعوم ما ليس لذيذا بالحقيقة وكذلك الشم للروائح والسبب في ذلك
انه لا يشعر بالملايم فكذلك ليس يجب ان لا تستلذ النفس الناطقة بما يحصل لها من كمالها وتستلذ بغير
ذلك اما لمرض نفساني واما للبدن الذي يقارنها وكما ان الآلة اذا زالت عن الحاسة عادت الى
حالها بالطبع فكذلك مقارنة النفس للبدن اذا بطلت ورجعت النفس الى جوهرها وجب ان يكون لها
من اللذة والسعادة ما لا يمكن ان يوصف او يقاس به اللذة الحسية وذلك لان اسباب هذه اللذة
اقوى واكثر والزم للذات اما قوتها فلان الادراك عقلي يحصل لحقيقة الشيء الملايم والخير الخاص
بالمدرك واما الشهواني فادراكه ظاهري غير متوغل الى حقيقة الشيء الملايم بل انما يصل الى ظاهره
وبسيطه وكذلك ما يجري مجراه وان المدرك والمثال ليس ملموسا ماكولا او رايحا او ما اشبهها بل
الشيء الذي هو البهاء المحض والخير المحض والذي عنه يفيض كل خير وكل نظام وكل لذة وكذلك ما بعده
من الجواهر الروحانية الملكية التي هي معشوقات بذاتها واما الكثرة فلان مدركات العقل هو الكل ومدركات
الحس بعض من الكل والحس يعرض للاشياء المحسوسة منافية وبعضها ملايمة واما العقل فكل مدركاته معقولة
ملايمة ويكمل ذاته واما الزوم للذات فان الصور المعقولة التي يعقلها العقل يصير ذاته فيرى
ذلك الكمال لذاته والمدرك ايضا ذاته والمدرك راجع كل منهما الى الآخر فيصير سبب
اللذة ذاتي المستلذ اشد واوغل من ذاته وهذه اللذة شبيهة باللذة التي للمبدا بذاته وبادراكه
ذاته وللروحانيين ومعلوم ان اللذة التي لها والسعادة فوق لذة الحمار بالجماع والقضم ولكن
لا يشتهي تلك اللذة بالطبع بل بالعقل ولا يحن اليها ولا يتصورها وان كان البرهان والعقل
يدعوان اليها ومثلها في ذلك مثل العنين فانه لا يحس لذة الجماع ولا يشتهيه لانه لم يجربه ولم يعرفه
وان كان الاستقراء والتواتر يعرفه وجود ذلك ويدله على ان ههنا للجماع لذة فكذلك حالنا في
اللذة التي نعرف وجودها ولا نتصورها ولو كنا نتصور كيفية ملايمة المعقولات للنفس او نشعر بها

لكنا

لكنا لا ندركها الا وتحصل لنا هذه اللذة والسعادة ولكنا ندركها ولا ندرك الملايمة التي لها من جهة
الشعور بها بسبب المادة فاذا فارقنا وكنا قد حصل لنا العقل بالفعل وكنا بحيث يمكننا ان نقبل تجلي
العقل الفعال بالذات كال القبول لطالعنا نور المعشوق الحقيقي واتصلنا بها ولم يكن لنا نظر البتة
الى ما تحتنا من العالم الفاسد ولا ذكرنا شيئا من احوالنا وحصلنا من السعادة الحقيقية التي لا يمكن ان
يوصف ونحن من الدنيا وفي البدن قد نلتذ بعض اللذة بادراك الحق الا انها ضعيفة خفية حاملة
لعلل البدن فانما يمكننا الان نتوصل الى هذه السعادة اذا فارقنا البدن على الحقيقة وانما يكون
مفارقتنا البدن لم يكن الا مستقري الانفس اذا فارقنا وليس فينا هيئة بدنية مما يحصل على سبيل الالتذاذ
فانا في الدنيا لم تكن الا مستقرة الانفس في الابدان وكان البدن مع ذلك عن الشعور بلذة الكمال الذي
يكتسبه من غير مخالطة ولا ملابسة بل بسبب الهيآت التي للنفس عن البدن فاذا فارقت النفس البدن
ومعها تلك الهيآت باعيانها كانت كانها غير مفارقة فهذه الهيآت تمنع النفس عن السعادة
بعد البدن ومع ذلك فيحدث نوعا من الاذى عظيما وذلك لان هذه الهيآت مضادة لجوهر
النفس غريبة وكان اقبال النفس على البدن يشغل النفس عن الاحساس بمضادتها والآن اذا زال
ذلك الاقبال فيجب ان يحس بما يضاده فيتاذى به اشد اذى وهذا نظير لمن به آفة او مرض وله
شغل شاغل فيغفل عنه فاذا فرغ عن ذلك احس به ولان هذه الهيآت غريبة فلا يبعد ان يكون
مما يزول على الدهر ويشبه ان يكون الشرايع جاءت بهذا المعنى فقيل ان المؤمن الفاسق لا يخلد
في العذاب واما النقص الذاتي للشاعر به في الدنيا والكاسب شوق النفس اليه ثم تارك الجهد فيه
فيكتسب العقل بالفعل اكتسابا اما او العول على العصبية والجحد فهي الداء العياء والالم الكاين عندنا
بازاء اللذة الكاينة عن مقابله وكما ان اللذة لا تحصل الا من كل احساس بملايم من مزاج
او التيام تفرق اتصال كذلك الالم انما هو من كل احساس بمناف من مزاج ناري او زمهريري
او تفرق اتصال لكل ضرب وقطع ونحن انما لا نتصور ذلك الالم بالمعنى الذي قررناه وكان ان
الالم الحسي هو الاحساس بالمنافي والشوق والحركة الى ضده كذلك هذا الالم وكما ان الخدر اذا عرضت
له لا يحس بالسبب المولم والمريض لا يشتهي الطعام وان كان به صرع بوليموس وهو لا يشعر به فاذا
زال السبب احس بالشوق الطبيعي الذي له الى راحته وغذائه وسعادته وكذلك النفس التي في البدن

لا تشتد منها الشوق الى كمالها الذى يخصها بعد التنبه له الا اذا فارق البدن وخلى بباله فى جوهره واعلم
انه كما ان الصبيان لا يحسون باللذات والالام التى تخص المدركين ويستهزون بهم وانما يستلذون
بالحقيقة ما هو غير لذيذ ويكره المدركون كذلك صبيان العقول وهم اهل الدنيا والمدركون عندهم مدركات
العقول وهم الذين يخلصون عن المادة   فى السعادة والشقاوة الوهمية فى الاخرة
دون الحقيقية واما الانفس الجاهلة فانها ان كانت خيرة ولم يحدث منها شوق الى المعقولات
البتة على سبيل اليقين فانها اذا فارقت المادة بقيت لان كل نفس ناطقة باقية ولم تتاذ بالهيئات
المنافية وحصل لها السعادة الوهمية فان رحمه الله واسعة والخلاص فوق الهلاك وقال
بعض اهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول قولا ممكنا وهو ان هولاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيون
وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التزام النظر اليها والتعلق بها عن الاشياء
البدنية وانما الانفس انها نيرة ابدانهم فقط ولا يعرف غير الابدان والبدنيات امكن تعلقهم
نوع تشوقهم الى التعلق ببعض الابدان التى من شانها ان يتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع
وهذه مهيات دهينة الاجسام دون الابدان الانسانية والحيوانية للعذر الذى ذكرناه ولو
تعلق بها لم يكن الا انفسا لها فيجوز ان يكون ذلك جرما سماويا الا ان يصير هذه الانفس انفسا
لذلك الجرم او مدبرة لها فان هذه لا يمكن بل يستعمل ذلك الجرم لامكان التخيل ثم يتخيل الصور
التى كانت معتقدة عنده وفى وهمه فان كان اعتقاده فى نفسه وفى افعال الخير وعرف السعادة
راى الجميل وتخيله وتخيل ان زمات وقبر وكان سايرما فى اعتقاده للاخيار قال ويجوز
ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والابخرة والادخنة مقارنا للمزاج الجوهر المسمى روحا
الذى لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن وانه لو جاز ان لا ينحل ذلك
الروح مفارقا للبدن والاخلاط ويعدم لكان النفس ملازمة الملازمة النفسانية وقال
واضداد هولاء من الاشرار يكون لهم الشقاوة الوهمية ايضا ويتخيلون انه يكون لهم جميع
ما قيل فى السنة التى كانت لهم من العقاب للاشرار وانما حاجتها الى البدن فى هذه السعادة
والشقاوة بسبب ان التخيل والتوهم انما يكون بالات جسمانية وكل صنف من اهل الشقاوة
والسعادة يزداد حاله باتصاله بما هو من جنسه وباتصال ما هو من جنس بعده به فالسعداء

الحقيقيون

الحقيقيون يتلذذون بالمجاورة ويعقل كل واحد ذاته وذات ما يتصل به ويكون اتصال بعضها ببعض
لا على سبيل اتصال الاجسام فتضيق عليها الامكنة بالازدحام ولكن على سبيل اتصال معقول
بمعقول فيزداد فسحة بالازدحام   فى الشروع فى ذكر التنزه وان الانبياء كيف يوحى
اليهم بالمعقولات بلا تعلم بشرى فالناس المستحقون لاسم الانسانية هم الذين ينالون فى الاخرة السعادة
الحقيقية وهولاء على مراتب افضلهم واشرفهم واكملهم الذى يختص بالقوة النبوية والقوة النبوية لها
خواص ثلثة قد يجتمع فى انسان واحد وقد لا يجتمع بل يتفرق والخاصية الواحدة تابعة للقوة العقلية
وذلك ان يكون هذا الانسان بحزمه القوى جدا من غير تعليم من الناس له يتوصل من المعقولات
الاولى الى الثانية فى اقصر الازمنة لشدة اتصاله بالعقل الفعال اما ان هذا وان كان قليلا نادرا
فهو ممكن غير ممتنع فبيانه بما اقول ان الحدس ليس مما يدفعه العقلاء والحدس هو التفطن للحد الاوسط
من القياس بلا تعليم واذا تامل الانسان فان جميع العلوم جاءت بالحدس فهذا احدس شيئا
وذلك الاخر يعلم ما حدس هذا وحدس شيئا اخر وكذا حتى بلغ العلم مبلغه فكل مسئلة فالحدس فيها
جاير والنفس القدسية تحدس كل مسئلة عليها اجابتها ليس بعض المسائل اولى بعض ثم من الناس
ما هو كثير الحدس ومنها ما هو قليل الحدس وكما ان النقصان فى الحدس ينتهى الى عدم الحدس فيكون واحد
من الناس لا سبيل له الى حدس شئ او يعلم بل ويكون من لا يمكنه ان يعلم شيئا لضعف قوة ذهنه كذلك يمكن
ان يكون فى طرف الزيادة من يحدس اكثر الاشياء او كلها احدسا لقوة نفسه لانه ليس لقوة الذهن
حد لا يجوز ان يتوهم ازيد منه الا ان يكون حادسا لكل معقول وهناك يكون النهاية وكما ان الحدس
ايضا قد يقع فى زمان اطول وفكره اطول وقد يقع فى زمان اقصر وفكره اقصر فكذلك قد يمكن ان يكون
للحدس اقصر جدا او قريب من الحد وللطويل جدا وقريب من الحد فبين من هذا انه ليس بممتنع ان يوجد
من اشخاص الناس من يحدس المعقولات كلها او اكثرها فى اقصر الازمنة فيستتم من الاوايل العقلية
الى الثواني العقلية على سبيل التركيب استمرارا انا فانا ولا يبعد ان يكون مثل هذه الانفس قوية غير مذعنة
للطبيعة وممتنعة على الجاذبات الشهوانية والغضبية الا على ما يحكم به العقل فهذا هو اشرف الانبياء
واجلهم وخصوصا اذا انضم الى خاصيته هذه ساير الخواص التى اذكرها وهذا الانسان كان قوته
العقلية كبريت والعقل الفعال نار فيشتعل فيها دفعة ويحيلها الى جوهره وكانه النفس التى له قيل يكاد

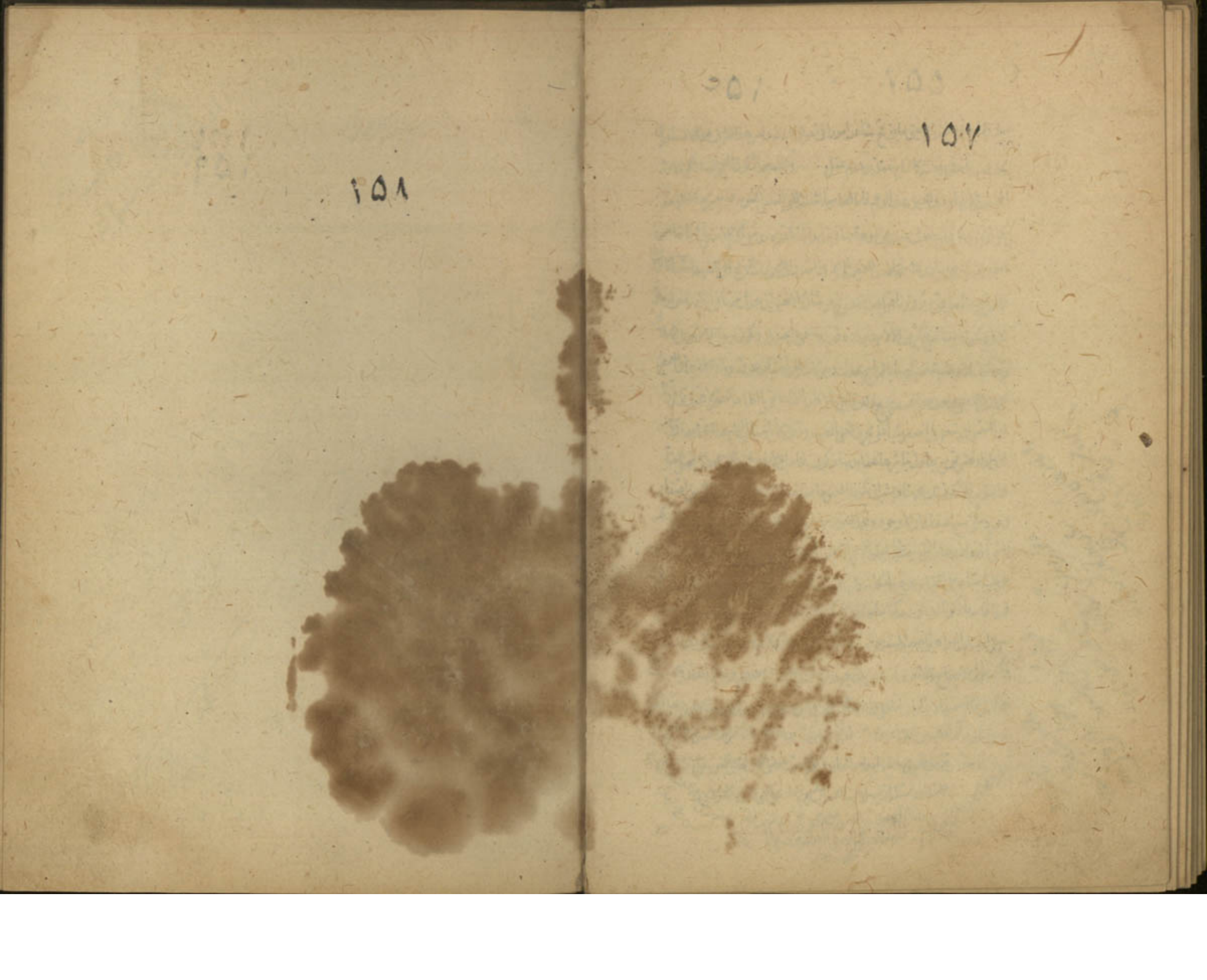
زيهايفنى ولو لم تستتر بنور على نور   فى ان الوحى بالمغيبات كيف يكون والرؤيا كيف يكون وبماذا
يفارق النبوة الرؤيا واما الخاصية الاخرى فهى متعلقة بالخيال الذى للانسان الكامل المزاج وفعل
هذه الخاصية هو الانذار بالكائنات والدلالة على المغيبات وقد يكون هذا لاكثر الناس فى حال النوم
بالرؤيا واما النبى فانما يكون له هذا فى حال النوم واليقظة معا فاما السبب فى معرفتنا الكائنات اتصال
النفس الانسانية بنفوس الاجرام السماوية التى بان لنا فيما سلف انها عالمة بما يجرى فى هذا العالم العنصرى
وان ذلك كيف يكون هو وان هذه الانفس فى الاكثر انما يتصل بها من جهة مجانسة بينهما فالمجانسة هى
المعنى الذى هناك اقرب الى سمات هذه فالاكثر ما يرى مما هناك ما هو مجانس لاحوال بدن هذا النفس او من
يقرب منه وان كان يتصل اتصالا كليا فانما يباشر فيها فى الاكثر تاثير الاكثر ما كان يقرب من همها وهذا
الاتصال بين الانفس الناطقة الارضية والانفس السماوية امر لها بالذات وفى الطباع لكن الانقطاع هو
الامر العارض وهذا الاتصال هو من جهة الوهم والخيال وباستعمالهما الا انه فى الامور الجزوية واما الاتصال
العقلى فذلك شى آخر وليس كلامنا فيه ثم الخيال يعطل عن خاص افعاله فى اليقظة بسببين احدهما دون
وهو الحس فان النفس والحاس المشترك اذا اقبلا على الانفعال من المحسوسات اعرضا عن الخيال وجذبا الخيال
اليهما وفعلا فيه وشغلاه عن فعله الخاص فلم يكن للخيال فعل قوى والثانى فوقه وهو العقل فان العقل
لا يمكن الخيال من الاشتغال بفعله الخاص لاستعماله اياه آلة لنفسه دائما ولهذا لا يتمكن التخيل من الاقبال
على الصور الغير الموجودة واذا سكن فعل احد السببين قوى الخيال اما الحس فاذا تعطل فعله عند النوم واما
العقل فاذا لم تصلح الالة لاستعماله لها لسوء المزاج ولهذا يتخيل المجانين امورا ليست فيقوى حكم ذلك
فى خيالهم حتى يكون حاله حال الموجود والماخوذ من الحس فينعكس الصورة الخيالية الى الحاس المشترك فيتصور
فيها فيكون كانها معاينة مشاهدة فان الحاس المشترك قد يقبل الصور من الحواس الجزوية وقد يقبل من
الخيال والوهم فاذا حصلت فيها صورة وتاكدت انعكست الى الحواس الجزئية فصارت فيها بالحقيقة كانها
مشاهدة من خارج ولولا هذا لم يمكن ان يتخيل للمرورين ما ليس فان الحس شاغل للنفس بما فى المحسوسات
عن الرجوع الى ذاتها وشاغل ايضا للخيال بما يورده عليه عن الانفراد بقوته فلهذا كان الاكثر من الناس
غير متصلين بالانفس السماوية فى حال اليقظة بل كالمحجوبين عنه فاذا ناموا وجدوا فرصة لذلك و
ربما كان فى الخيال اذكار من امور سالفة واشتغال بحكاية احوال مزاجية فيجذب النفس الى باطنها و

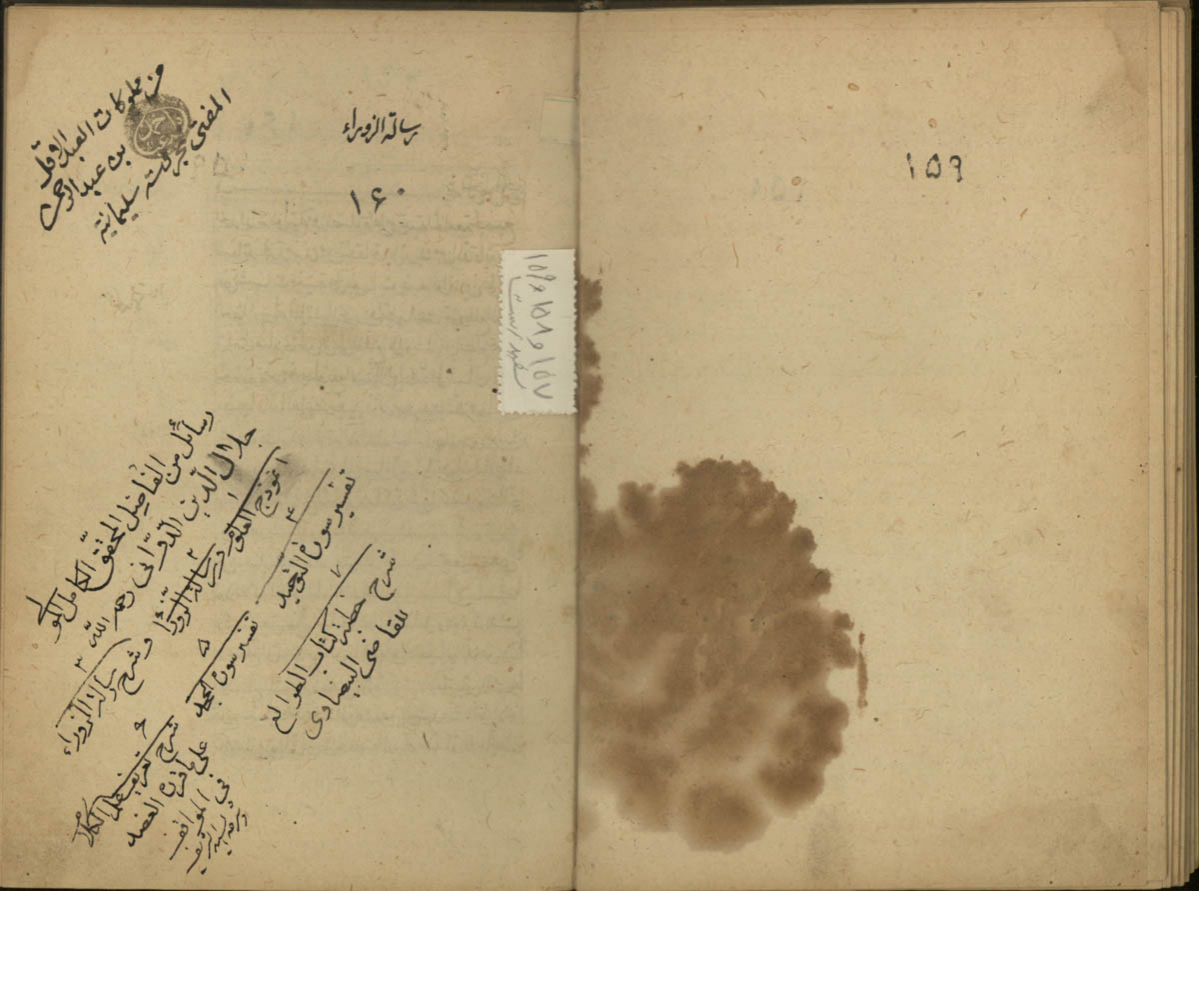
عما لها فى الطبع ان يتصل به فان وجدت فرصة شاهدت الاحوال التى من هذا العالم فى ذلك العالم فربما اخذها
الخيال بحالها ولم ينقل عنها وهذا ايضا يقبل فى اكثر الامر باخذ الخيال ويحاكى كل ما يشاهده ذلك باشباه
واضداد على ما هو فعله بالذات فربما لم يشتغل النفس بذلك بل حفظت ما راته ثم المعبر يخمن ويحدس
ان هذا الخيال حكاية عن اى معنى يكون كما ان الانسان ربما فكر فى شى يشغله الخيال عنه واشتغل الى غيره و
استمر فى ذلك شيا بعد شى حتى نسى الانسان اول فكرته فاذا قصد ليذكر اخذ يرجع بالعكس ان الذى
يتخيله فى الحال عن اى شى لاح له وذلك ايضا عن اى سبب وقع فى وهمه فلا يزال يرجع القهقرى حتى يبلغ
اول فكرته   فى الامور العظيمة التى يراها ويسمعها الانبياء وهى محجوبة عن احساسنا فمن كان
خياله قويا جدا ونفسه قوية جدا لم تشغله المحسوسات بالكلية ولم يستغرقها وفضل منها ما ينتهز الفرصة
من الاتصال بذلك العالم اكثر ذلك فى اليقظة واجتذب الخيال معه فراى الحق وحفظه وعمل الخيال
عمله فتخيل ما يراه كالمحسوس المبصر المسموع فبعضه يتخيل شبحا لا يمكن ان يوصف جماله وبعضه كلاما محكما او
على التمثيل الذى جرى اليه الخيال مرموزا لا يكون احسن منه فربما يؤدى كليتهما او يؤدى احديهما او
يؤدى واحدا الى الخاص وواحدا الى العامى وليس تخيل النبى بفعل هنا فى الاتصال بمبدا الكائنات بل
عند سطوع العقل الفعال واشراقه على نفسه بالمعقولات فياخذ الخيال ويتخيل تلك المعقولات ونحوها
فى الحس المشترك فيرى الحس لله عظمة وقدرة لا يوصف فيكون هذا الانسان له كمال النفس الناطقة وكمال
الخيال معا   فى ان الممرورين كيف يتفق لهم ان يخبروا عن المغيبات وقد يتفق للممرورين شى من
الانذار بالكائنات وذلك لان مزاجهم ردى وخيالهم قوى بسبب اليبس الغالب على مزاج روحهم
الذى فى الدماغ الملطف المجفف اياه فلرداءة مزاجهم تبطل المقاومة التى يقع من العقل النظرى للخيال
فيقوى الخيال حتى لا يكاد يذعن للحس وحتى ان ذلك الانسان يمر به شى فلا يراه ويسمع صوتا فلا يحس
به ثم يكون احساسه ايضا ضعيفا بفساد مزاج الات الحس فلا يمانع الخيال كثير ممانعة والخيال لا يمانع
النفس بما هو خيال عن الاتصال بالعوالم العالية بل يجتذب اليه ويشتهى ان يحدث فى النفس امر ما فيحله
ولكن انما يمانع اذا لم يشغله شاغل ولم يستول عليه تخيل بل تشبث المعانى التى كانت تشغله وتهمه من
المتخيلات وتعلقها فان لكل قوة ملاذ ولم يكن للحس وحده قوة الاستيلاء عليها امكن ان يجد النفس
منه فرصة وخلاصا من الشاغلات ويلزم ذلك لخلاصها ان يتصل بالعالم السماوى فان ذلك

بحث

مبذول الرد في سخرية لم يبق عليه فيم يشاهد امورا في احوال العالم وليس هذا الشرف هذا الانسان بل
لخساسته فانه في يقظته كالنائم غفلة وعدم عقل   في كيفية جواز كون المعجزات والكرامات
المختصة بالانبياء وفي العين وفي الوهم فاما الخاصية الثالثة التي للنفس النبوية فهي بعينها الطبيعة فانه
يمكن ان يكون من القوة بحيث يصدر عن اوهامها في غير ابدانها ما قد يصدر من اكثر الانفس في ابدانها من
التغيرات التي هي مبادي للاستحالات العظيمة الى الخير والشر والى الحوادث التي لها في الطبيعة اسباب كالزلازل
والرياح والصواعق وقد قررنا قبل هذا المعنى ثم من شان الانفس ان يحدث منها في ابدانها حرارة في
بالفرح يكون سببا للدفع كثير من الالام وبرودة قوية ما الغم والخوف ويكون سببا للامراض بل الهلاك
وقد يكون الاوهام النفسية اسبابا للرياح تحدث وحركات بغير اختيار تحدث ومادة الابدان العنصر
كلها في الاصل واحد والعنصر بجميع ذلك قابل فان كان الفاعل قويا اطاعه العنصر لا محالة وقد قررنا
ان للنفس ان تفعل في العنصر شيئا على مجرى فعل الطبيعة وذلك لا باسباب الطبيعة المتقاومة فلا يبعد
ان يكون نفس قوية يجاوز تاثيرها هذا بدنها ويكون لها حال الانفس التي ذكرناها في فصل الهيا
والتدبير فلنذكر ذلك ههنا ويشبه ان يكون العين خاصية نفسانية من هذا الباب فان العين اعتقاد
وجود شيء مع اعتقاد ان لا وجوده اولى فيعوذ به فيتبع الوجود ذلك الاعتقاد فيحل مزاج ذلك
الشيء آفة والاوهام التي ينتسب الى بعض الامم ان صحت فعلى هذا السبيل وهذا مما لا يبعد وليس قياس
يوجب امتناعه بل القياس يوجب امكانه وان كان نادرا وقد ذكر افلاطن شيئا من هذا في كتاب سوفسطيقا
فهذا غاية ما ذكرنا ان نودع كتابنا هذا وكانا قد وفينا بما وعدنا على سبيل الاختصار وعلى
سبيل اجتناب البراهين الصعبة المبنية على تركيبات كثيرة القياس وان كانت من القوة بحيث الاولى ان يذكر
ولكن موثر للايضاح والاختصار وتقريب البعيد ان مال الى الاظهر فهو معذور ونسال الله ان يجنبنا الزيغ
والزلل والاستبداد بالراي الباطل واعتقاد العجب فيما يرى ويفعل والحمد لله رب العالمين وصلى الله على
رسوله محمد وآله الطيبين الطاهرين   قد فرغت من تسويد هذه الرسالة الشريفة المنسوبة الى الشيخ الرئيس
نور الله مرقده في تحقيق مسائل المبدا والمعاد في يوم السبت [illegible] الى الخالق المنزه عن الاشباه [illegible]
والاضداد واسئله ان يسهل علينا الحساب في يوم المعاد بحق النبي والوصي والاولاد [illegible]
وانا الراجي بعفو ربه العفو الرحيم محمد بن محمد [illegible] غفر الله [illegible] ولوالديه ولجميع المؤمنين [illegible]
والحمد لله العالمين

٣٢





رسالة الزوراء

١٦٠

رسائل من الفاضل المحقق الكامل المولى جلال الدين الدواني رحمه الله

١ أنموذج العلوم

٢ رسالة الزوراء

٣ وشرح رسالة الزوراء

٤ تفسير سورة التوحيد

٥ تفسير سورة الجحد

٦ شرح العقائد العضدية

٧ شرح خطبة كتاب الطوالع للقاضي البيضاوي

١٥٩

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لذاته لولايته والصلوة على مرتبته الجامعة لجميع صفاته فهذه نبذة من الحقايق بل زبدة من الدقايق مبنية عن تشبيهات مبنية على تنبيهات ينبه الراقدين على اطبه الغفلات فى ظلمة ليل الحجب والجهالات فقد طلع الصباح ونادى منادى الحق حى على الفلاح بلا وشك ان تطلع شمس الحقيقة من مغربها وتقع الامثال الواردة على لسان النبوة فى مضربها وانها لعلى غط جديد وطرز سديد والنظر فيها على ذلك شهيد فلابرزها الرحمة الازلية اجابة لدعاء صدر عن لسان الاستعداد والله الهادى الى سبيل الرشاد ان ربك لبالمرصاد

تمهيد العلة للشئ بالحقيقة ما يكون سببا لنفس ذلك الشئ فانما هو علة لظهوره مثلا فليس بالحقيقة علة له بل لوصف من اوصافه وهو ظاهر وكون الماهيات غير مجعولة بمعنى ان كون الانسان انسانا مثلا غير محتاج الى الفاعل لا ينافى ما ذكرنا اذ يعنى بها انها بذواتها اثر للفاعل وبعد ذلك لا يحتاج الى تاثير آخر فى كونها هى ونفى الاحتياج اللاحق لا ينافى الاحتياج السابق فاحسن تدبره تذكرة واستبصار ما تبين لك بما قرع سمعك فى الحكمة الرسمية من ان حدوث شئ لا عن شئ محال ان الشان فى الحدوث الذاتى ايضا كذلك ما ايسر

تحدس ذلك فاذن المعلول ليس مباينا لذات العلة ولا لذاته بل هو بذاته لذات العلة شان من شئونه ووجه من وجوهه حيثية من حيثياته تنبيه فالمعلول اذن ليس الا اعتباريا محضا ان اعتبر من حيث نسبته الى العلة وعلى النحو الذى انتسب اليها كان له تحقق وان اعتبر ذاتا مستقلا كان معدوما او ممتنعا

تشبيه السواد ان اعتبر على النحو الذى هو فى الجسم اعنى انه هيئة للجسم كان موجودا وان اعتبر على انه ذات مستقل كان معدوما والثوب اذا اعتبر صورة فى القطن كان موجودا وان اعتبر مباينا للقطن ذاتا على حياله كان ممتنعا من تلك الحيثية فاجعل ذلك مقياسا لجميع الحقايق تعرف قول من قال الاعيان الثابتة ما شمت رايحة الوجود وانها لم يظهر ولا يظهر ابدا بل انما يظهر رسمها تنبيه لما كان منتهى سلسلة العلية واحدا ولكل معلول له اما ابتداء او بواسطة فهو للذات الحقيقية والكل شئونه وحيثياته ووجوهه الى غير ذلك من العبارات اللايقة فليس فى الوجود ذوات متعددة بل ذات واحدة لها صفات متكثرة كما قال الله تعالى هو الله الذى لا اله الا هو الملك القدوس السلام المومن المهيمن العزيز الجبار المتكبر تذكرة اخرى كانك قد تفطنت مما نبهت عليه فى المباحث النظرية من ان تعدم الشئ بالمرة محال ان كل ممكن لما كان جايز العدم لذاته فلا يجوز انتفاء ما هو للذات بالحقيقة اذ لا بد لكل جايز الزوال من سنخ ذات

باق وينتهي الى ما لا ينطرق اليه جواز العدم والا لكان لدسنح آخر و
يتم فاذن كل شيء هالك الا وجهه والواجب واحد فاتحد
الممكنات كلها في ذلك النخ الباقي كل من عليها فان ويبقى وجه
ربك ذو الجلال والاكرام **تنبيه** فزوال المعلول بالحقيقة ظهور العلة بطور
آخر وتجليها بوجه نسبي مغاير للوجه الاول فهو اذن من ازلية العلة
لا عبارته وتطورها في شيون ذاتها **ازاحة وهم وانارة فهم** نسبة
الاول الى الثاني اجمع النسب لا يشابهها شيء من النسب حق المشابهة
ولا يباينها شيء منها كل المباينة فكل ما قيل او يقال في تقريب
تلك النسبة الى الافهام فهو بعيد من وجه اعني ان حمل على انه
منطبق على حقيقة الامر كان مبعدا وان لوحظ من الوجه الذي
به يناسب كان مقربا فلا تظنن انه تعم مادة الممكنات ومعروض
لها الى غير ذلك من الاعتبارات التي توهمها العبارات فلا كلما
املت عيون الطبايع وان قميصا خيط من نسج تسعة وعشرين
حرفا عن معاليه قاصر ٧ اذا اعتبرت الامتداد الزماني الذي هو
محل التغير والتبدل وعرش الحوادث الكونية بما يقارنه من الحوادث
جملة واحدة وجدته شانا من شيون العلة الاولى المحيط بجميع الشيون
المتعاقبة ثم ان امعنت النظر وجدت التعاقب باعتبار حضور
حدود ذلك الامتداد وغيبوبتها بالنسبة الزمانيات الواقعة
تحت حيطته واما المراتب العالية عليه فلا تعاقب بالنسبة
اليها بل الجميع متساوية بالنسبة اليها متحاذية في الحضور لديها
فما ظنك باعلى شواهق العوالي ليس عند ربك صباح ولا مساء

يشابهها

تبعيد

يناسبه

بسط وطاء

تشبيه اذا اخذت امتدادا مختلف الاجزاء في اللون
كخيط اختلف اللون في اجزائه ثم امررته في محاذاة ذرة وغيرها
مما يضيق حدقته عن الاحاطة بجميع ذلك الامتداد اليس تلك
الالوان المختلفة متعاقبة في الحضور لديها لضيق نظرها متساوية
في الحضور لديك لقوة احاطتك فاعتبروا يا اولي الابصار **كشف غطا**
عسالك في طي سر هذا الوطا قد انكشف لك الغطا واطلعت
على نفايس اسرار لم ينكشف الى الان قناع الاجمال عن جمال حقايقها
واستطلعت طوالع انوار لم تطلع قبل هذا من مشارق بيانها منها
وجه احاطة علم الاول تعالى بالماضي والمستقبل والحال على وجه
يتعالى عن التبدل والانتقال فانه مما خفي على كثير من اهل
الجدال حتى تاهوا في تيه الضلال وسعوا دائما في القيل والقال و
منها كيفية وجود الحوادث وزوالها والتخلص عن الشبه التي
يلزم على تحقيق سبب حالها على طور اهل النظر وعن التكلفات الشاقة
التي يلتزمونها في ذلك على النحو الذي يلائم طباعهم ويوافق ما
قرع من صدى كلمات ائمتهم الغابرين اسماعهم مما لا يخفى
بشاعته على من خلص ذائقته عن مرارة الجدال والمراء وسلم
بصيرته عن غشاوة الامتراء ومنها سر النسخ وحقيقته وانه
ليس فيه ما يوهم نقضا ونقصا فان الحكم التدويني
يحاذي الحكم التكويني وكما ان التعاقب هناك في نظر المحبوسين
في مطمورة الزمان الملاحظين من مضيق كوة الحال فكذا الحال
هيهنا لا تغير ولا انتقال الا في نظر من يتعين عليه الماضي والحال

كخيط

صمو

لم نظهر

حاليها

والاستقبال **تذكرة** الى الحقيقة الواحدة تظهر في على البصر بالصورة المعينة المكتنفة بالعوارض المادية بشرط حضور المادة وملائمة وضع معين من محاذات وقرب وعدم حجاب الى غير ذلك وهي بعينها تظهر في الحس المشترك بصورة يشابهها من غير تلك الشرايط وهي في الحالتين تقبل التكثر بحسب الاشخاص كصورة زيد وعمرو وبكر ثم تظهر تلك الحقيقة في العقل بحيث لا تقبل التكثر ويصير الافراد المتكثرة في الصورة المبصرة والمتخيلة متحدة في الصورة العقلية ثم الصورة العقلية متفاوتة في قبول التكثر فان صور الانواع من حيث خصوص نوعيتها متكثرة وهي من حيث صورة جنسها واحدة وهكذا الى جنس الاجناس فيتحد في صورته جميع انواعها لكن يمتاز عن جنس اخر يقابله واذا اعتبرت من المفهومات ما يشتمل جميع الحقايق والاعتبارات تحد الكل في صورته كالشيء والممكن العام مثلا **تبصرة** فاذا تذكرت ذلك فتحدس ان الصورة و لو عقلية غير الحقيقة بل هي ملابسها المختلفة عليها باختلاف المشاعر والمدارك ثم ان تلك الحقيقة مع وحدتها الذاتية قد تظهر في صورة متكثرة متخالفة الحكم كصور الاشخاص وقد تظهر في صورة واحدة كالصورة العقلية وكما ان المختلفين في الصورة في موطن قد يتحدان فيها في موطن آخر فقد يتعاكس الصورتان في الموطنين اعني ان يظهر احدهما بصورة خاصة في موطن والاخرى بصورة اخرى في ذلك الموطن ثم تظهران في موطن اخر على عكس الصورتين فتظهر هذه بالصورة التي كانت للاخرى والاخرى بالصورة التي

كانت لهذه كالفرح الظاهر في الرؤيا بصورة البكاء الى غير ذلك من الامور المعلومة بممارسة التعبير واتقن ذلك فانه مدرك عزيز المنال **تنبيه** كانك فيما قرع سمعك من هذه المقدمات اطلعت على حقيقة الانطباق بين العوالم بل على حقيقة العوالم بل انكشف عليك اسرار غامضة من حقيقة المبدأ والمعاد وتيسر عليك مشاهدة الواحد الحقيقي في الكثرات من غير شوب ممازجة والاتصال وتسلقت بها الى حقايق ما انبأ عنه لسان النبوات من ظهور الاخلاق والاعمال في المواطن المعادية بصور الاجساد وكيفية وزن الاعمال وسر حشر الافراد بصور الاخلاق الغالبة واطلعت على سر قوله تعالى وان جهنم لمحيطة بالكافرين وقوله تعالى الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا وقال الفاتح الخاتم عليه وعلى آله افضل الصلوة والتحية الذين يشربون في آنية الذهب والفضة انما يجرجر في بطونهم نار جهنم وقوله عليه الصلوة والسلام ان الجنة قيعان وان غراسها سبحان الله وبحمده الى غير ذلك من غوامض الحكم والاسرار الالهية وعلمت ان جميع ذلك على الحقيقة لا على المجاز والتمثيل كما انتهى اليه نظر بعض الواغلين في الفحص عن الحقايق بطريق البحث البحت فانه قصور ظاهر لا يخفى لعلك تقول كيف يكون العرض بعينه هو الجوهر وكيف تكون العين والمعنى واحدا والحال ان الحقايق متخالفة بذواتها فنقول قد لوحنا اليك ان الحقيقة غير الصورة فانها في حد ذاتها وصرافة سذاجتها عارية عن

شك وتحقيق

جميع الصور التي تتجلى بها لكنها تظهر في صورة تارةً وفي غيرها اخرى
والصورتان متغايرتان قطعا لكن الحقيقة المتجلية في الصورتين
بحسب اختلاف الموطنين شيء واحد **تشبيه** ما اشبه ذلك بما تقوله
اهل الحكمة النظرية ان الجواهر باعتبار وجودها في الذهن اعراض
قائمة بر محتاجة اليه ثم هي في الخارج قائمة بانفسها مستغنية
عن غيرها فاذا اعتقدت عن حقيقة تظهر في موطن بصورة
عرضية محتاجة وفي آخر بصورة مستقلة مستغنية فاجعل
ذلك تا ينسالك تكسر بر صولة تتوطبعك عنه في بدو النظر حتى
يا تيك اليقين وتتصور الافق المبين وترى بعين العيان ما يعجز
عنه البيان وتشرف على حقيقة قول سيدنا النبي المبعوث
ليتمم بناء النباء والانباء النوم اخو الموت وقول صاحب سره
وباب مدينة علمه عليه وعليهما افضل الصلوة والسلام
الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا **زيادة كشف** ارايت الحقيقة الواحدة
كيف ظهرت على القوة العاقلة بصورة وحدانية لطيفة مجردة
ثم ظهرت على الحواس بصور متخالفة كثيفة مادية فكانها
تنزلت مع النفس عن صرافة تجردها ووحدتها الى التكثف
والتعدد فاذا وصلت النفس الى مرتبة الحواس وصلت هي
الى غاية التكثر واذا ترقت الى مرتبة التجرد توحدت هي فالحقائق
مع النفس ~~النفوس~~ صعودا وتنزلا فهي اذن موجودة في النفس
لا خارجًا عنها وهي تصاحبها في مواطنها المختلفة وتتصبغ
في كل موطن من مواطنها باحكامه من الوحدة والكثرة واللطافة

تتصعد

والكثافة ومن ثمة قولهم شان العلم تكثير الواحد وتوحيد
الكثير **رمز** فالمميز الذي هو محدد الكثرة انما هو بالنفس وفي
النفس فاذا اغمضت عنها وعما يظهر عليها في مدارك هبوطها
ومدارج صعودها ما وجدت لا غنيا سادجة عن كل مميز
وغيريته بل ما وجدت اذ وجدت فاطفِ المصباح فقد طلع الصباح
تنبيه فالنفس كما ظهر مادة جميع الصور وارض كل الحقائق منها
تنبت اصولها وفيها تنبت فروعها فهو الكتاب الجامع والاسم
الاعظم والعرش المحيط الذي هو مستوى الرحمن المقتضي بالرحمة
الايجادية ظهور جميع الممكنات بتفاصيلها وبها وفيها
يتعدد النفس الرحماني الواحد في حد ذاته فالحقيقة واحدة ما
دامت عقلًا صرفًا فاذا تحركت هابطة وظهرت في النفس عددتها
النفس بما لها من الاستعداد الذاتي لقبول احكام التنزلات
فصارت عددًا وهذا معنى قول قدماء الاساطين من الحكماء
العدد عقل متحرك فاعرفه فقد انكشف لك الامر بقدر ما يمكن
كشفه **تكملة** ثم ان النفس لما تم لشعورها امر الظهور اقامت
امر الاشعار بنفسها الهوائي المقطع بالتقطيعات الحرفية
فكما ان النفس الرحماني ظهرت فيها وبها بصور الحقايق
المتعددة ظهر بنفسها الانساني ايضًا بسببها بصور الكلمات
المختلفة فانها ~~فكانها~~ اصداء لاصل الحقايق وعكوس لصورها
انعكست منها لشدة ثقالتها الى ما يناسبها من الهواء لما
بينها وبين الروح الحيواني الذي هو مستواها اولًا من المناسبة

ما وجدت ص

صقالتها

ثم ذلك الصدأ ما رجع الا الى النفس وتلك العكوس ما ظهرت الا
عليها فرجع الامر كله الى النفس فاذا رجعت الى الله فقد تم الامر لا
الى الله تصير الامور قد اودع في تلك الفصول اصول ان
اتقنتها تتقنها سهلت عليك الغوامض الابية واتضحت لديك
الحقايق الجنية فصنها عن غير اهلها ولا تضن بها على
اهلها فان ترك الاول ضلال واضلال وفعل الثاني ظلم ووبال
وعليك بترك الاستهال بكثرة الاخبار واياك والاغترار
بظواهر الاثار فهذه الطبقة في الناس اعز من الكبريت الاحمر بل
لا يكاد توجد الا في الاقل الا ندر واعلم ان ما يلحقك من التودد
في سوقها الى اهلها اهون مما يلزمك في افشائها عند غيرهم
فان الاول تاخير والثاني تفويت والموخر يتدارك دون الفايت
وانت تعلم ان الزمان قد فشا فيه الحسد والعناد وشاع الجهل
والاصرار في البلاد وكن على بصيرة في امرك ذا عزيمة في سرك
وجهرك وتيقن ان بث الحقايق الى غير اهلها مذموم في الطرايق
كلها وقد تواترت بذلك الاشارات النبوية وتعاضدت فيه الاثارات
الولوية ولا تضيق صدرك ممن ينكر قدرك وكن كما قال
افلاطن لا يضرن جهل غيرك بك علمك بنفسك وكن متعرضا
لنفحات الله في ايام دهرك فان للاوقات خواص يعرفها العارفون
واذا ورد بك رايد النظر هذا المرتع المقدس والموقف المونس فقل
لاهلك من القوى المدركة امكثوا اني آنست نارا لعلي آتيكم منها
بقبس او اجد على النار هدى واخلع نعليك انك بالواد المقدس

تتقنها

طوى ولا يقتنصك حبال اهل الجدال فانه سحر مفترى والق ما
في يمينك تلقف ما صنعوا انما صنعوا كيد ساحر ولا يفلح
الساحر حيث اتى ولا تنسني في اوقاتك واشركني في صوالح
دعواتك والصلوة والسلام على القدسيين خصوصا سيدنا
سيد الكل في الكل وآله
وصحبه اجمعين

بسم الله الرحمن الرحيم

كتب الى بعض اصحابي كتابا وشكى فيه مما وقع من بعض الناس
من الانكار على عبارة الزوراء في الخطبة حيث قيل والصلوة
منه على مرتبته الجامعة لجميع صفاته فقلت في جوابه سالت
ايدك الله بروح منه وحسن التوفيق ورقاك من حضيض
التقليد الى يفاع التحقيق عما ورد في خطبة الزوراء من قوله
والصلوة منه على مرتبته الجامعة لجميع صفاته وذكرت انه
قد اغاضك ما ابداه بعض الاذهان من التحكم في ذلك والتعيير
عليه والتمست ان اذكر لك ما يدفع ما ابدى فها انا ذا اتصدى
لاسعاف مقترحك بعد تقديم مقدمة هي ان هذا النمط من الكلام
متعال عن مدارك الاوهام بل عن مدارج اكثر العقول و
الافهام فضلا عن اذهان من يخذو خذو العوام فلا ينبغي ان
يبالي بقبول اولئك وانكارهم ولا يليق ان يكترث بما يصم في
الرد واصرارهم بل الحق ان لا يعبأ بهم في خلاف ووفاق
ولا يلتفت اليهم وان كانوا في عزة وشقاق وفي الوصية

التي ختمت بها الرسالة غنية عن ذلك حيث قيل ولا تضيق
صدرك ممن يكن قدرك ولكن كما قال افلاطن لا تضرن بجهل
غيرك بك علمك بنفسك ولقد صدق بعض الاصدقاء اذ عاتبني
بانك قد وصيت بما لم تعلم به حيث بالغت في الامر بصونهما
عن غير اهلها ثم لم تحافظ على هذه الوصية بل وردتهما مورد
التهاون والتقصير حتى وقعت في ايدي عصابة ما لهم منها
حظ سوى التكبير ولكن معذرتي في ذلك ان الاطلاع على سرائر
القلوب لا يتيسر الا لعلام الغيوب وكفاك في ذلك ما نطق
به الوحي الالهي من احوال المنافقين الذين دلسوا امرهم على سيد
المؤيدين بالنفوس القدسية عليه افضل الصلوة والتحية
حتى كشف الله تعالى عليه عن حالهم وعرفه ما يريح عنه وعن اصحابه
اضرارهم ثم اعود الى المقصود فاقول من الامور البينة ان
كل موجود من الممكنات يدل على وجود صانع المتصف بصفات
الكمال دلالة قطعية عقلية فهو بهذا الاعتبار مظهر له وقد
عبر عن تلك الدلالة في القرآن المجيد بالتسبيح والتحميد حيث
قال تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم و
لما كان روح النطق والامر المقصود منه الاعلام عبر عن هذه الدلالة
بالنطق في قوله تعالى انطقنا الله الذي انطق كل شيء وقد يقع
للنفوس المشرقة ان يتفق لهم محاكاة هذه الدلالة بالنطق الظاهري
فيسمعونه كفاحا كما ورد في الحديث من سماع اصحاب النبي صلى الله
عليه وسلم بسبب استضاءة مشاعرهم بانوار صحبته عليه السلم

تعمل

تسبيح الحصاة في كفه القدسية ولقد بالغ بعض ارباب الكشف
والتحقيق حيث قال خرق العادة انما هو في سماع ذلك التسبيح لا
في نفسه فانه واقع دائما ومن تفطن للاصل الذي اشير اليه في
تلك الرسالة من نسبة الصور الى المعاني لا يحتاج الى مزيد تقرير في
هذا المطلب ثم من المحققين من راى ان كل ذرة من ذرات الوجود
مظهر لبعض الصفات الكمالية الالهية وان كان جميعها متشاركة
في مظهرية الصفات التي يتوقف عليها الايجاد في الدلالة عليها
كالعلم والقدرة والارادة لكن الغالب على كل نشاة من النشآت
حكم صفة من الصفات كالمجردات فانها مظاهر الصفات
التنزيهية والاجسام فانها مظاهر الصفات المقابلة لها بل
كل فرد من افراد الموجودات واقع تحت تربية اسم خاص من
اسمائه تعالى هو ربه لا يشاركه فيه غيره من الموجودات لكن ثم
ان النشاة الانسانية مظهر جميع الاسماء والصفات اذ قد
اجتمع فيها جميع الحقائق من المجردات والماديات واللطائف
والكثائف الى غير ذلك من التفاصيل التي تعرض اليها مستوعب
آيات الآفاق والانفس فهو انموذج لجميع العالم ولذلك
سمي بالعالم الصغير والى هذا اشار من قال بيت در جستن جام
جم جهان پیمودم ° روزی ننشستم وشبی نغنودم ° ز استاد
چو وصف جام جم بشنودم ° خود جام جهان نمای جم من
بودم ° وربما سمي بالعالم الكبير نظرا الى سعة احاطته العلمية
حتى قال ابو يزيد لو ان العرش وما حوله الف مرة في زاوية قلب

ركة

ثم ان

العارف لما ملاه ه او كما قال فان قلت اليس الانسان جزءا من
العالم فكيف يزيد على الكل قلت هل هذا الذوق يجعلونه من
حيث الوجود الخارجي وما يشتمل عليه من الاجزاء والاحوال
بحسب ذلك الوجود جزءا من العالم حتى يكون العالم الصغير
هو الموجودات الخارجية والعالم الكبير هو الانسان بجميع ما
يشتمل عليه من الموجودات الخارجية والذهنية فيزيد على العالم
بالموجودات الذهنية فان قلت العالم الكبير ايضا يشتمل على
الموجودات الذهنية اذ العقول والنفوس الفلكية ناطقة
كما هو المشهور بين الفلاسفة فاخراج تلك الموجودات الذهنية
عن العالم وادخالها في العالم الانساني لا وجه له قلت اما
العقول فلا احساس لها واما النفوس الفلكية فلا احساس
لها بالحواس الظاهرة عند القائلين باثباتها وتجردها وهم
الفلاسفة على ان اهل هذا الذوق ان المجردات انما يعرفونه
بالصفات التنزيهية فقط والنفوس الفلكية على تقدير
تسليمها وتسليم تجردها انما يعرفونه بالصفات التنزيهية
وما يعطيه نشاتهم من اللطافة والدوام على نهج واحد
بخلاف الانسان الكامل فانه من حيث انه مجموعة العالم
باسرها يعرفونه بما يعطيه جميع النشات كما قيل بيت نه
فلك راست مسلم نه ملك را حاصل ° انچه در سر سويداء
بنى آدم از وست ° ومنهم من يرى ان كل موجود مظهر لجميع
صفاته تعالى من حيث دلالته عليها كما اشار اليه من قال

يرون ص

من محققى الكل في الكل ومن قال بيت در حبستن جام جم نكوتر
نظري ° هر لحظه كانى نه تحقيق برى ° رو ديده بدست آر كه هر
ذرهٔ خاك ° جاميست جهان نماى چون درنگرى ° الا ان
مراتب الظهور مختلفة بحسب جلاء الدلالة وخفائها واجمالها
وتفصيلها والظاهر الجلي في كل مرتبة ما خلا مرتبة الانسان
بعض الاسماء والصفات وبعضها خفي لا يظهر فيها احكامها
فيه وقد يعبرون عن ذلك بالكمون والبروز ويعنون به
ان جميع الاشياء والصفات مندمجة من الظهور في كل موجود
ولكن بعضها فيه ظاهر الاحكام والآثار وبعضها خفي
الاحكام والآثار مستورها الا الحقيقة الانسانية فان
جميع الاسماء والصفات فيها ظاهرة باثارها واحكامها
ظهورا بينا ليس لها ظهور اقوى منه في شيء من المراتب
غيرها فهو كتاب مختصر منتخب من جميع العالم لا يغادر صغيرة و
لا كبيرة الا احصيها فنسبته الى جميع العالم نسبة القرآن
العظيم الى الكتب السماوية كما اشير اليه بقوله ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين اذا جعل الكتاب المبين هو
القرآن كما فسره به بعض المفسرين وهذه امور متقررة عند
القوم مفروغ عنها عندهم ولما كان حقيقة الحمد اظهار
الصفات الكمالية فايجاد كل موجود هو الحمد بالمعنى المصدري
الذي بمنزلة التكلم بالكلام الدال على الجميل ونفس ذلك الموجود
هو الحمد بالمعنى الحاصل بالمصدر بمنزلة الكلام الدال عليه و

لها

بنوع ما

كما يسمى الكلام حمدا بالمعنى الحاصل بالمصدر كذلك يسمى نفس ذلك
الموجود حمدا بذلك المعنى ولما كان الانسان الكامل اعلى مرتبة
في تلك المنقبة من جميع الموجودات فهو مرتبة من مراتب الحمد
مظهرة لاتصافه تعـ بجميع الصفات الكمالية اظهارا كاملا
لايتصور اكمل منه فانه بلسان حاله وباله ومقاله يدل على
اتصافه تعـ بجميع صفات الكمال وينطق به تلك الالسنة
كلها فهو اقصى مراتب الحمد التي حمد الله تعـ بها ذاته المقدسة
وهذه المرتبة هي المرتبة الختمية المحمدية ولذلك خص
صلى الله عليه وآله بلواء الحمد وسمي بالحماد والاحمد وغيرهما من مشتقات
الحمد اسم فاعل ومفعول وفي ذلك دقيقة يعرفها العارفون
وبه يندفع شبهة القاصرين واما على النسخة الاخرى فلان الضمير
راجع الى الحمد فيكون المعنى الصلوة منه على مرتبة من مراتب الحمد
هي المرتبة الجامعة لجميع صفاته تعالى اى على حمد يكون حمدا له
بجميع صفات الكمال وفيه اشعار باسمه صلى الله عليه وآله فقد جعل
في هذه العبارة النبي عليه السلم نفس الحمد الجامع للدلالة على جميع
صفاته تعـ كما مر تقريره وليس فيه انه عليه السلم متصف بجميع صفاته
تعـ واطلاق نفس الحمد عليه بالمعنى الحاصل بالمصدر كما مر او
بطريق المبالغة كما في رجل عدل كما يشعر به تسميته صلى الله عليه
وآله بالحماد كما مر آنفا فظهر معناه بحمد الله تعالى على وجه تجليه
ذو اتو ارباب التحقيق ويسوغ في حلوق الرضاع الذين لم يفطموا
عن رضاع لبان التقليد من آفاق وتخالف اسلافهم وقد

اما على النسخة التي ليس فيها الضمير فلا يحتاج الى مزيد تقرير منه

او الرضعا

تنزلنا في ذلك الى افهامهم تلطيفا لتبيع الحقائق وايصالا لها الى
اجوافهم واما الغالبون البالغون الى مراتب الرجال من اهل
التحقيق الذين اغتذوا بالارزاق الربانية والاغذية الروحانية
فلا يحتاجون الى ذلك فان قلت ما ذكرته انما يتجه على النسخة
التي يوجد فيها الضمير فيكون راجعا الى الحمد ويكون المراد بجامعيته
الصفات الكمالية انه حمد مستجمع لوصفه تعـ بجميع صفات الكمال
واما على النسخة التي ليس فيها الضمير فلا يجري هذا التوجيه اذ
ليس في اللفظ دلالة على ان تلك المرتبة من مراتب الحمد فيكون المراد
بجامعية الصفات دلالته عليها قلت يمكن جعل اللام بدلا
عن الاضافة فيرجع الى المعنى الذي مر تفصيله ومع قطع النظر
عن ذلك يمكن ارادة هذا المعنى منه بان يعني به مرتبة من
مراتب الموجودات جامعة لجميع الصفات من حيث الدلالة عليها
فانك اذا قلت هذا الكتاب جامع لجميع صفات زيد لم يتبادر
منه الا دلالته عليها ولو لم يكن في هذه الصورة التبادر فلا
يتبادر خلافه ايضا فيمكن حمله عليه من غير نكير هذا ومن الاصول
المقررة عند ائمة الكشف والتحقيق انه كما ان للصفات احكاما
في الذوات كالعلم فانه يصير به الذات عالما والقدرة يصير بها
قادرا الى غير ذلك كذلك للذوات احكام في الصفات فان
العلم بانتسابه الى الذات القديمة يصير قديما وذاتيا وباضافته
الى الحادث حادثا ومستفادا من الغير وقس عليه الوجوب
فانه في ذاته معنى واحد يصير بالنسبة الى الغير ولا شك

له ليكون

الى الذات الاحدية وجوبا ذاتيا و بالنسبة الى غيره وجوبا غيريا م

انما اذا قيل ان زيدا متصف بصفات عمرو لم يرد به اتصافه بتلك
الصفات من حيث الاحكام التي يستفيدها تلك الصفات من ذات
عمرو وتختص بسبب القيام به وغيره من الاحكام التابعة لقيام
تلك الحقيقة بعمرو بل المراد به اتصافه بتلك الحقيقة من حيث
هي وثم يظهر وجه آخر لمن وفق له فان اتصافه صلى الله عليه وآله
بجميع صفاته لا يستلزم كونه متصفا بها مع احكامها التي
يلزمها من انتسابها الى ذاته تع بل المعنى المفهوم منه على ما مر
تحقيقه اتصافه بحقيقة تلك الصفات من حيث هي مع قطع
النظر عن الاحكام الناشئة من خصوصية ذاته تع على قياس ما
مر من اتصاف زيد بصفات عمرو وما ورد في الحديث
من قوله عليه السلم خلق الله آدم على صورته والمراد من الصورة
المعنوية التي ترجع الى الصفة كما يقال صورة المسئلة كذا كما حققه
الامام حجة الاسلام وغيره من الائمة الاعلام انما يبتني على ما
اشرنا اليه من تجريد الصفات عن الخصوصيات الناشئة من
انتسابها الى الذات المقدسة تع كما لا يخفى على من له ادنى
فطنة وانت اذا تاملت وجدت ان حقايق الصفات
الالهية اذا جردت عن الخصوصيات الناشئة عن الذات
كالقدم والكمال الناشئين من انتسابها الى الذات المقدسة تع
صح اتصاف النبي صلى الله عليه وآله بها كالعلم اذا جرد عن الذاتية
والكمال اللازمين لذاته تع والقدرة اذا جردت عن الكمال
والشمول اللازم لذاته تع وقس عليها غيرهما وما لا يمكن

الاتصاف

الاتصاف به هو الصفات من حيث الاحكام التابعة للذات
وما ورد النهي عن اطلاقه على غيره تع فانما يرجع الى اللفظ لايهامه
ثبوت الاحكام التابعة للذات وليكن هذا آخر الكلام في
هذا المرام فان المبصر اليقظان ينتفع بهذا القدر والمعاند لا
يزيده هذا النمط من الكلام الا استكبارا وعنادا كما قال الله تع
وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها حتى اذا جاؤك يجادلونك يقول
الذين كفروا ان هذا الا اساطير الاولين ولقد صدق بقراط
حيث قال في الفصول البدن الذي ليس بالنقي كلما غذوته فقد
زدته شرا والكلام في اصل الرسالة مع الفرقة الاولى وكان من
اللائق ان لا يلتفت الى غيرهم لكن لما كان اسعاف مقترحك
دينا في دين المروة وحتما في شرع الفتوة اقدمت على هذه الكلمات
والله يجعلها سببا لانتفاع الطالبين الصادقين ويعصمنا
عن رذايل اخلاق الهمج والمنافقين ويبلغنا واخواننا الى
حيث ينكشف الغين عن العين ولا يشوب في نظرنا الصدق
بالمين ويرتفع البين ويندفع الكيف والاين والصلوة
على من دنى فتدلى الى ان جاوز قاب قوسين وعلى آله واصحابه
المزكين من كل شين الفائزين بسعادة النشأتين وسيادة
المنزلين تمت

عن البين م

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد الحمد لوليه والصلوة على نبيه فاني لما فرغت من
تهذيب الرسالة الموسومة بالزوراء المشتملة على زبد من

الحقايق ونبذ من الدقايق وهي من خصايص النسان اذ قد احتوت
على اسرار لم يكن مكشوفة القناع الى الان بل على ابكار لم يطمثهن
انس قبل ولا جان وكانت مجملة معضلة يستعصي على بعض
الطالبين ابياتها ويخفى على جل الناظرين خبياتها التمس مني بعض
الصادقين في الطلب المتحلين بدقايق حسن الادب ممن حمدت
سيرته وزكت سريرته وذكت بصيرته جعله الله كاسمه عليا
على مراقي المعالي وخلصه نجيا عن الغرائم القاطعة عن العوالي
ان اكتب عليها حواشي يرفع عنها الغواشي فاجبته الى مسوله
واعنته في ماموله واكتفيت بالقدر الضروري في تفهيم
ما فيها مما اقتصت الا على سبيل التذكرة على تفصيل ما في مطاويها
فان ذلك خطب عظيم يستدعي توجها لايقا وتجردا فايقا
وعسى ان تيسر في ثاني الحال على فراغ من البال وشرطت على
نفسي في تلك الحواشي على منوال الاصل ان اكتفي بالواردات
الجديدة ولا اتعقب الموردات القديمة والله الهادي الى
سواء الطريق وهو بتحقيق رجاء الراجين حقيق فاقول لما
اقول ان لهذه الرسالة شانا وهو اني رايت في ظاهر دار السلام
على قرب من شاطئ الزوراء امير المومنين ويعسوب الموحدين
عليا عليه السلم في منشرة طويلة محصلها انه كرم الله وجهه
كان ملتفتا الى بنظر العناية ومعتنيا بشاني بطريق الكلاية
فصار ذلك باعثا ان اعلق رسالة معنونة باسمه العالي
متبركا به واتلوها على روضة المقدسة وقت التشرف بزيارته

والاكتحال بذرور تراب عتبته وكنت مترددا في تعيين المقصد
في تلك الرسالة فتارة كنت اعزم ان اكتبها في تحقيق ماهية العلم
لمناسبة قول النبي عليه الصلوة والسلم انا مدينة العلم وعلي
بابها واخرى يخطر ببالي غير ذلك ولم يتعين شيء من الخواطر الى
ان وفقني الله تع للاستسعاد بلثم العتبة القدسية الغروية والمشهد
المقدس الحايري على النبي وعلى ساكنها الصلوة والسلم ثم بعد
المراجعة سالني واحد من اصحابي المستعدين لدرك الحقايق
ممن كان له درك رايق وذهن فايق كريم الشيم والسجايا
حسن الاسم والمسمى وقد قرا على كتاب حكمة الاشراق للشيخ الاجل
والحكيم الابجل شهاب الدين السهروردي وكنت قررت له اثناء مباحثة
هذا الكتاب طرفا من السوانح واملي عليها بعضا من اللوايح
ان اجمعها له في رسالة فصار سواله سببا للاقدام على هذه
الرسالة فاجمع مقاصدها في خاطري في اقرب ساعة
وكنت ذاهلا عن القصد الاول الى ان اتممته فلما نظرت
فيها بعد التمام وجدتها بعينها هي التي كانت ترام فتيقنت ان
نفحات الامداد فيها كانت تهب من باب مدينة العلم وسفينة
الجود المستوي على جودي الحكم والحكم على النبي وعليه الصلوة و
السلام والتحية والاكرام وسميتها بالزوراء وهي الدجلة
والمناسبة ظاهرة مع ما فيه من التلويح الى ان هذا الفيض
من زيارة المشاهد المقدسة والمواقف المونسة والله تع مفتاح
الغيوب فتاح القلوب قوله الحمد لذاته لوليته بذاته الفضل الاول

راجع الى الحمد كذا الثانى وضمير بذاته راجع الى الولى اى الحمد يختص
من حيث ذاته بمن هو وليه بذاته وهو الله تعالى يعنى انه لا يحتاج فى رجوعه
اليه الى توجيه حامد اياه اليه فان حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية
وكل كمال فهو له فكل حمد له سواء وجه اليه او الى غيره بل هو الحامد و
المحمود لانه المظهر لكمالات نفسه وان اظهرها على لسان عبده او فى فعله
او حاله قوله والصلوة منه على مرتبته الجامعة لجميع صفاته الصلوة
من الله تعالى الرحمة وهى عبارة عن افاضة الخير والكمال والوجود منبع كل
خير وكمال وانما ساير الكمالات متفرعة عليه وغاية الكمال التحلى
بجميع صفات الله تعالى واسمائه والقابل للفيض الجودى وما يتفرع عليه
من الكمالات اولا من حيث حقيقته النورية واخرا من حيث
نشاته الصورية الظهورية هو الحقيقة المحمدية الجامعة لجميع الصفات
الالهية فكل حمد فهى له بالذات ولغيره بالتطفل والعرض فالصلوة
من الله تعالى بذاتها له سواء استنزلها له احد ولم يستنزل فظهر التوافق
بين القرينتين قوله بل نبذة من الدقايق يقال اصاب الارض نبذ
من المطر اى شئ يسير والحقيقة هى الامر الثابت المتاصل او الوجود
وخص فى الاصطلاح بكنه الشئ المحقق والدقيقة هى السر الرقيق
الذى لا يطلع عليه كل احد فرتبة الدقايق اجل من الحقايق ولذلك
اضرب عنها بلفظه بل المشعرة بالترقى قوله وطية جمع وطاء وهو ما
ينام عليه من اللحاف وغيره قوله فى ظلم ليل الحجب والجهالات
افرد الظلمة والليل مع جمع الحجب والجهالات اشارة الى قوله
عليه السلم الكفر كله ملة واحدة ايماء الى تساوى اقدامها فى

عدم الوصول قوله فقد طلع الصباح اى ظهر الحق قوله بل وشد الحقيقة
انما يختفى بالصور الرسمية عن نظر المحجوبين وفى آخر الزمان يترقى
الاستعدادات حتى يصير تلك الصور بعينها وسايل لكشاف
الحقايق انما انتشرت فى آفاق نفوس المستعدين من سواد بلاد
المغرب خصوصا من حضرت الشيخ المحقق الاوحد الامام المدقق
المؤيد عين اعيان الشهود انسان عين الوجود محيى الدين محمد الاندلسى
الطائى رضى الله عنه وارضاه هذا ولا تظنن انا نرفض الظاهر
ونقتصر المقصود من اشارات الكتاب والسنة على التاويل بل
نثبت الظاهر على مراد الله ورسوله ونستنبط منه بطريق الرمز
حقايق اخرى باطنه قوله الامثال الواردة على لسان النبوات
الانبياء كلهم خصوصا سيدنا الخاتم عليهم السلم اشارة الى خواص
آخر الزمان وغرايبه وتقرب الساعة وعجايبها الموعودة
قوله اجابة لدعاء الى آخر الحق سبحانه وتعالى لا يمنع الفيض
عن القابل فالدعاء الصادر عن لسان الاستعداد مستجاب
البتة وتنكير الاستعداد اما للتعظيم ايماء الى ان الاستعداد
المستدعى لها استعداد عظيم واما للابهام فانه عسى ان يكون
الجالب لها استعداد اخفيا غير ما يظهر على صاحبها من الطالبين
الملتمسين لها ظاهرا قوله والله الهادى وجه مناسبة
الخاتمة للفواتح ظاهر فان ابرازها انما يكون للهداية قوله لما هو
اى كاين على الصراط المستقيم ليهدى اليها قوله تمهيد
هذا كالمقدمة للمباحث الاتية ولذا عنون بالتمهيد قوله

وكون الماهيات قد اشتهر بين الطوايف ان الماهيات غير مجعولة
فاستشعر ان يقال ما ذكرته مخالف لما تقرر عند الحكماء بل عند
العقلاء فاجاب بان عدم مجعولية الماهيات بمعنى انها ليست
بذاتها اثر للفاعل وكيف لا وكل ما يفرض انه اثر للفاعل ماهية
من الماهيات ولا بد ان تنتهي الى ما يكون التاثير فيه لتاثير
في الذوات ومعنى ان كون الانسان مثلا انسانا لا يحتاج الى
جاعل ظاهر بديهي ولا ينافي ما ذكرنا لان مرادنا ان الماهيات
بذواتها اثر للفاعل اي الفاعل مستتبع لذات المعلول ثم العقل
ينتزع من المعلول الوجود ويصفه به كما هو راي الاشراقيين
لا ان الفاعل يجعله متصفا بمعنى هو الوجود كما هو مذهب المشائين
فاذا صدر ذات المعلول عن العلة لا يحتاج الى جاعل يجعل ذلك
الذات نفسها فهي مستغنية بعد صدورها عن جاعل يجعلها
اياها وذلك لا يستلزم عدم احتياجها في ذاتها الى الجاعل بالمعنى
الذي حققناه بل يحقق ذلك الاحتياج هذا قول مجمل وتفصيله
يطلب من حواشينا على الكتب الحكمية قوله تذكرة وسم بالتذكرة
لانه بحث مفروغ عنه في الحكمة يتذكر ههنا التفريع في
المباحث المترتبة عليها قوله تبصرة لما كان فيه افادة ما لم يثبت في
العلوم المتداولة وسمه بالتبصرة قوله معنى قول من قال الخ يعني
ان الحقايق كلها اذا اعتبرت ذواتا مستقلة مباينة لذات
العلة كما هي في مدارك المحجوبين فهي ممتنعة وجودا وظهورا
اما الاول فلان غير الحق لو وجب بذاته لا يمكن ان يكون موجودا

واما الثاني فلان الظهور انما ينشا من ارتباطها بالموجود
الحق وهي بهذا الاعتبار اخذت مغايرة لها ذاتا فلا يتصور
ارتباطها بالوجود واما اذا اخذت من حيث هي تابعة لها
قائمة بها فهي موجودة بمعنى ارتباطها بالوجود اي ظاهرة فان
فالاعيان الثابتة اعني تلك الحقايق بذواتها التي تعتبرها الوهم
ليست موجودة اصلا مثلا الانسان عينه الثابتة هي الماهية
المغايرة للحق المتصفة بالصفات المخصوصة وهي ليست بموجودة
اصلا لا حقيقة لاستحالته ولا بمعنى ارتباطها بالوجود لانها
من تلك الحيثية لا ارتباط لها بالوجود اصلا بل انما تصبغ الحق
به بمعنى ان رسمه يظهر فيه فيصير الوصف المجرد عن الذات
موجودا بمعنى انه يتعلق بالوجود فان الموجود عند المحققين هو
حقيقة الوجود وغيره لا يصير موجودا بمعنى الاتصاف فان الوجود
ليس وصفا قائما بغيره بل اذا تحققنا نعم يصير غيره موجودا بمعنى تعلقه
بالوجود وظهوره به فافهم هذا المجمل فسيهديك الى التفصيل
وهو يحق الحق ويهدي السبيل قوله تنبيه وجه العنوان
ظاهر فان المذكور فيه معلوم بالقوة القريبة من الفعل مما
سبق قوله تذكرة اخرى وجه العنوان ظاهر باعتبار ان اصل
هذا البحث اعني استحالة انعدام الشي بالمرة من المباحث
المذكورة في الكتب الحكمية وكان الظاهر على منوال البحث السابق
ان يرسم هذا الاصل بالتذكرة ثم يردف باستحالة انعدام
الممكنات كلها مادية او مجردة بالنظر الى ما هو ذاتها بالحقيقة

الاولى ان [illegible] الوجود

معنونًا بالتبصرة الا انه لما كان قريبا بحسب المأخذ من البحث
السابق معتدله ومقرب اياه اعدادا تاما وتقريبا كاملا لم
يلتفت الى ذلك وجعلا بحثا واحدا وعنون بالتذكرة على سبيل
التغليب اشارة الى غاية القرب من الافهام بحيث انه بمنزلة امر مخزون
منه مذهول عنه يحتاج الى التذكير قوله تنبيه وجه العنوان بانه مما
يعلم من السابق بالقوة قوله ظهور العلة بطور لخ حمل الظهور على الزوال
باعتبار الاستلزام الظاهر مبالغة في ذلك الاستلزام الظاهر
في ذلك الاستلزام كما يقال علم العدم هو الوجود وزوال الصورة
الفاسدة هو حدوث الصورة الكائنة الى غير ذلك من النظائر قوله
من ازالة العلة لاعتباراته اى زوال المعلول في الحقيقة راجع الى
ازالة العلة لاعتباراته وجميع الاعتبارات والشئون باعتبار
افراد زوال المعلول فافهم قوله ازاحة وهم مما سبق وانارة
فهم فيما يلحق وقوله فكلما قيل او يقال اشارة الى ذلك وهذه
اللمعة نافعة جدا في تلك المطالب العالية فاحفظها واحتفظ
بها قوله بسط وطاء تمهيد مقدمة لما يعقبه قوله وجدته شأنا
تحقيق اشارة الى ان الحوادث باسرها شأن واحد فان الامتداد السرمدي
المعبر عنه بالزمان وما ينطبق عليه من الحوادث بمنزلة خط
واحد لا جزء فيه بالفعل ونسبة الازمنة والحوادث المتعاقبة
اليه نسبة الاجزاء المفروضة في الخط اليه وتحقيقه
ان الاجرام الفلكية لها حركة واحدة بالشخص هي التوسط
بين الاوضاع المفروضة يرتسم منها في الخيال الامتداد السرمدي

المعبر عنه في عرف اهل النظر بالحركة بمعنى القطع والزمان مقدار
ذلك الامتداد الموهوم فكما لا جزء في الزمان بالفعل لا جزء في ذلك
الامتداد ايضا بالفعل ثم ان هذه الحركة تستتبع حركة المواد العنصرية
في كيفياتها المحسوسة والاستعدادية حركة واحدة مستمرة على
منوال وحدتها واستمرارها فكما لا جزء فيها بالفعل كذلك ليس في
هذه الحركة ايضا جزء بالفعل فنسبة الصور المتعاقبة الى حركة تلك
المواد نسبة الاجزاء المفروضة في حركات الافلاك والزمان
اليها بل نسبة الالوان المتعاقبة والكميات المتعاقبة في الحركة
الكيفية والكمية اليها فكما لا وجود لتلك الالوان في الحركة
~~الكيفية والكمية اليها فكما لا وجود لتلك الالوان في الحركة~~
الكيفية بالفعل كذلك لا وجود لتلك الصور ايضا بالفعل وما
يتراءى من استمرار بعض الصور وبقائه زمانا بمنزلة ما يتراءى من
استمرار الكيفية في الحركتين المذكورتين فان شيئا منها لا يستمر ولا
يبقى زمانا لكن قد لا يظهر التفاوت للحس لقلته فيتخيل اليه انه امر
واحد مستمر فافهم ذلك فانه احدى من تفاريق العصا قوله باعلى
شأوا هو العلي هو الحق تع قوله كشف غطاء وجه العنوان مستغن
عن البيان قوله منها وجه احاطة العلم الاولي لما تبين ان
الحوادث لا تعاقب لها بالنسبة الى الله تع فجميع الحوادث حاضرة
لديه من غير ترتيب وتعاقب ومضي واستقبال فهو تعالى عالم
بكل منها في وقتها من غير تبدل في ذلك العلم المحيط اصلا
فيعلم مضيها واستقبالها وحضورها بالنسبة الينا ايضا

والكمية م

من غير اتصافها بالنسبة اليه بشيء من المضي والاستقبال ومن
هذا يعلم حقيقة ما تقرر من ان الله تعالى لا يجري عليه زمان و
التشبيه السابق قريب تمثيل في تقريب ذلك الى الافهام قوله فانه
مما يخفى الخ حتى ان المتكلمين قالوا العلم قديم والتعلق حادث ولا
يخفى ان هذا يفضي الى نفي علمه تعالى بالحوادث في الازل لان العلم ما لم
يتعلق بشيء لم يتصف صاحبه بكونه عالما بذلك الشيء الا بالقوة
كما ان البصر اذا لم يتعلق بشيء لم يتصف صاحبه بكونه مبصرا اياه
بالفعل والحاصل ان انكشاف الشيء المعين لا بد فيه من تعلق
العلم به ولا يكفي فيه حصول صفة العلم الذي يثبتونه من غير
تعلق به والا لكان الواحد منا حال ذهوله عن الاشياء عالما
بها وهو باطل ومقلدو الحكماء لذلك انكروا علمه تعالى بالحق
بالجزئيات وجميع ذلك لعدم اطلاعهم على جلية الامر قوله
ومنها كيفية وجود الحوادث وزوالها فان وجودها عبارة
عن حضورها لدينا وزوالها عبارة عن غيبتها بالنسبة
الينا ووجه حضورها وغيبتها بالنسبة الينا ان المشار
اليه بقولنا انا امر متعين موهوم واقع بين طرفي المنقضي
والآتي كالآن المفروض في الزمان والحركة الحاضرة المفروضة
في الحركة الامتدادية فالانانية ايضا من الحوادث فكلما كان
من حدودها المنقضية لحد مفروض من انانيتنا المدركة
فهو حاضر لدينا وما سواه فان اتصف قبل ذلك بالمقارنة
لحد مفروض من الانانية فهو ماض وان لم يتصف بعد و

سيتصف فهو مستقبل قوله والتفصي عن الشبهة الخ يعني ان
تحقيق سبب وجود الحوادث بحث مشكل في الحكمة التي سميتموها
وذلك لان علة وجودها ان كانت قديمة يلزم قدم الحادث
وان كانت حادثة يلزم الدور والتسلسل واجابوا عن ذلك باستناد
الحوادث الى اسباب معدة لها غير متناهية ممتنعة الاجتماع وهي
الاوضاع الفلكية المستحصلة بحركتها السرمدية وكل من
تلك الاوضاع مسبوق بغيره لا الى نهاية وزعموا ان التسلسل
في الامور الغير المجتمعة جائز لعدم اجتماع احادها فلا
يتمكن العقل من التطبيق بينها الذي هو مدار البرهان الدال
على استحالة التسلسل عندهم وانت خبير بما فيه لان عدم اجتماعها
في الخارج لا يدل على امتناع التطبيق العقلي الراجع الى فرض
الانطباق بينها وايضا لما كان اوائل الصادرات عن الواجب هي
العقول المجردة وهي قديمة فكيف يتصور صدور الحوادث
عنها وارتباط تلك الحوادث بتلك الامور القديمة في سلسلة
العلية فحاولوا التفصي عن ذلك بان الحركة لها جهتان
احداهما حيثية ذاتها وهي كون الجسم بحالة يصح ان يفرض
له في كل آن فرد من الاوضاع غير الفرد المفروض في الآن السابق
واللاحق ويعبر عن هذا بالتوسط بين الاوضاع وهي بهذا
الاعتبار قديمة مستمرة من الازل الى الابد والثانية حيثية
النسب التي تلزمها وهي بهذا الاعتبار حادثة ضرورة ان النسبة
المنقضية له بحسب القرب والبعد من النهاية المفروضة في كل

مع الفقر الغريزية والغرباء اقوى من علتها التامة

آن غير المنفرضة له فان آخر فالحركة قديمة من حيث الذات حادثة
من حيث العوارض اللازمة فهي مستندة من حيث الذات الى القديم
ومن حيث العوارض يستند اليها الحوادث ولا يخفى ان هذا الكلام
غير منقح فان تلك العوارض اما مستندة الى الذات والمفروض انها
قديمة او الى مباديها وهي ايضا قديمة او الى غيرها وهو منتف هذا
كله في علة وجود الحوادث واما علة زوالها ففيها ايضا اشكال لان
سلسلة الحوادث المتعاقبة المنتهية الى ذلك الحادث هي الجزء
الاخير من العلة التامة عندهم بمعنى ان جميع تلك الحوادث لها
مدخل في وجود ذلك الحادث باعتبار وجودها السابق وعدمها
الطارئ فاذا وجد ذلك الحادث فلا يمكن زواله الا بزوال
علته التامة وعلته التامة مركبة من المبادي القديمة وتلك
الحوادث المتعاقبة من حيث انها كانت موجودة ثم صارت
معدومة وزوال المبادي القديمة محال وكذا زوال تلك الحوادث
من هذه الحيثية فانها الى الابد متصفة بانها صارت معدومة
بعدما كانت موجودة وهي بهذا الاعتبار متممة للعلة التامة و
زوالها بهذا الاعتبار محال فيلزم زوال المعلول مع بقاء علته
التامة على حالها فطلبوا التخلص عنها بان تلك السلسلة علة
لوجود الحادث بشرط انتفاء حادث معين هو المانع من وجود
ذلك الحادث فاذا وجد ذلك الحادث المانع زال العلة
التامة بزوال جزئها اعني انتفاء المانع الذي هو معتبر فيها
فان وجود المانع مستلزم لزوال انتفائه فان قيل ورد عليه انه

يلزم ان يعود ذلك الحادث عند زوال ذلك الحادث المانع على تقدير
كونه جائز الزوال لتحقق العلة التامة بجميع اجزائها فلهم ان يدفعوا
ذلك بان عدم المانع السابق على وجوده جزء العلة للحادث لا
عدمه المسبوق بوجوده ثم زواله بعد وجوده لا يصير متمما للعلة
التامة او يقولوا ان اتصاف الحادث بالعدم بعد اتصافه بالوجود
يستلزم امتناع اتصافه بالوجود ثانيا بناء على استحالة اعادة
المعدوم والامور المذكورة علة تامة لوجوده بشرط انتفاء اتصافه
بالعدم بعد الوجود فذلك الانتفاء جزء اخر من العلة التامة وهو مفقود
ثم يبقى ان ذلك الحادث المانع يحتاج في زواله الى حادث آخر مانع و
هكذا فاما ان يدوم ذلك المانع فيلزم عند زوال كل حادث حدوث
حادث ابدي وهو غير لازم عندهم او يزول فيكون هناك حادث
آخر مانع عنه وهكذا فيلزم ان يكون هناك سلاسل غير متناهية
من الحوادث يستند كل واحد من احادها الى واحد من احاد الاخرى
في زوالها وهو منتف والتخلص عنه ان يقال ان الحادث المانع هو من
احاد سلسلة الحوادث المتعاقبة لا خارج عنها فاذا اقتضت
سلسلة الاوضاع الفلكية الى حادث معين كوجود صورة
معينة فتلك الاوضاع علة لوجود تلك الصورة بشرط عدم وجود
الوضع المقتضي لانتفاء تلك الصورة ثم تلك السلسلة الوضعية
بعينها تنساق الى وجود ذلك الوضع المانع من وجود تلك الصورة
فتنتفي تلك الصورة عند وجود ذلك الوضع ثم يبقى علينا انا
انا ننقل الكلام الى زوال ذلك الوضع فان كان لحدوث الوضع

اللاحق وقد تقرر عندهم ان الوضع السابق بوجوده وزواله
علة لحدوث الوضع اللاحق لزم التقدم وان كان لزوال الوضع السابق
وقد كان زواله جزءا اخيرا من علة حدوثه مجامعا له فيلزم كون علة
الحدوث والزوال امرا واحدا بعينه ضرورة ان تمام ما فرض علة
للزوال من المبادي القديمة والاوضاع المتعاقبة وزوال الوضع
السابق على هذا الوضع الذي فرض مانعا هو بعينه علة للحدوث وان
كان زوال ذلك الوضع لزوال امر آخر خارج عن سلسلة الاوضاع
والحدوثات من آخر كذلك لزم ان يكون هناك سلاسل غير
متناهية من الحوادث يستند آحاد كل منها في زوالها الى آحاد
الاخرى في وجودها وزوالها والحوادث الغير المتناهية لا تنتظم
الا بالحركات الغير المتناهية فيلزم ان يكون في الوجود اجسام غير
متناهية متحركة وهو باطل وهذا مما لا يمكن التفصي عنه بوجه
يخلو عن خدشة اذ غاية ما يمكن ان يقال ان هذه الاوضاع غير موجودة
في الخارج بل هي مفروضة كالآنات المفروضة في الزمان والحدود
المفروضة في المسافة كما صرح به الفارابي واذا لم تكن موجودة
في الخارج لا تقتضي علة موجودة في الخارج ولا يخفى ما فيه فان
تلك الاوضاع وان سلم انها غير موجودة فهي ليست فرضية محضة
ضرورة ان الوضع المقارن للآن غير الوضع المقارن لمثل الآن
من الآن فان العقل يشير الى هذا الوضع ويحكم عليه بانه مقارن
لهذا الآن وبانه ليس مقارنا لذلك الآن حكما صادقا مطابقا
للواقع ولو حكم بعكس هذا لم يكن مطابقا للواقع ولو كان فرضا

محضا لم يكن احد الحكمين اولى بالصدق من الآخر فنقول ان ذلك
الوضع غير موجود في الخارج الآن له نحو من الوجود ولو
بالقوة القريبة قريبا لم يكن له في الآن السابق فلا بد له من
علة ثم اذا زال عنه هذا النحو من الوجود فلا بد له من علة ايضا
فان الوصف الذي لم يكن لشيء ثم ثبت له لا بد له من علة
ثم اذا زال ذلك الوصف عن ذلك الشيء فلا بد له ايضا من علة
ضرورة سواء كان ذلك الوصف وجودا بالفعل او بالقوة او غيره اي معنى
كان قيل الاقرب في دفع الشبهة عنهم ان يقال ذلك الوضع ممتنع بقاؤه زمانا فانه
تحقق في آن ينتفي بعده لان وجوده فيما بعد ذلك الآن ممتنع ولا يخفى على الفطن
ما فيه لان هذا الامتناع ليس ذاتيا والا لكان الماهية متصفة دائما
بالعدم فيما بعد ذلك الآن وليس كذلك فانه في آن الوجود غير
متصف بذلك العدم لا يقال لا نم انه في آن الوجود غير متصف
بهذا العدم اذ يصدق عليه في آن الوجود انه غير متصف بالوجود فيما
بعد ذلك الآن ضرورة ان الوجود فيما بعده لانا نقول المراد بالعدم
سلب الوجود المطلق لا سلب الوجود المقيد كالوجود في وقت معين
والا لصدق على الموجود حال وجوده انه معدوم باعتبار انه ليس
موجودا بوجود غيره اذا تمهد ذلك فنقول اذا نسبنا العدم بهذا
المعنى الى تلك الماهية لم يكن واجبا لها لذاتها بل كانت ممكنة فاحتاجت
في وجودها وعدمها معا الى علة فيكون عدم الوضع بعد وجوده مستندا
الى علة فظهر بهذا التقرير ان ذلك الامتناع ليس ذاتيا وهو المط وايضا
لو تم ذلك لجاز ان يقال ان الحادث يمتنع وجوده بالذات وقت انعدامه

فلا يحتاج الى علة في عدمه الطارى ولا يثبت ما ذكروه من استناد عدمه
الحادث الى عدم حادث آخر فبقى ان يكون ذلك الامتناع بالغير وحينئذ
يعود الاشكال لان ذلك الغير ان كان وجوده في الآن السابق بمعنى
انه الجزء الاخير من العلة التامة لزم تخلف المعلول وهو العدم الطارى عن
علته التامة وان كان شيئا آخر عاد الكلام لا يقال وجوده في الآن معد
لعدمه فيما بعده فاذا انتفى وجوده تحقق عدمه لانا نقول هذه مجزفة
لان كلامنا في علة عدمه وحاصل ما قلتم ان عدمه بعد وجوده في الآن
علة لعدمه بعد الآن وهو صريح توقف الشئ على نفسه ولا مخلص عن
تلك الشبه والشكوك بحيث يرتضى به ذوو الطباع المستقيمة الناقدة
في الحقايق الا بما حققناه من حال الحوادث انها ترجع الى امر واحد مستمر
لا تبدل فيه لكن نفرض فيه امور متكثرة بحسب الفرض متغيرة
بحسبها متبدلة بحسب النسب الواقعة بينها من حيث المقارنة وعدمها
وتلك النسب الواقعة بينها معلولة لذلك الامر الوحدانى وهى
واحدة كما فصل الكلام فيه في المتن قوله ومنها سر النسخ اى الحكمة
والغاية المطلوبة منه وهى مراعاة المصالح التى هى مقتضى خصوصيات
الازمنة وما يقارنها من الاستعدادات قوله وحقيقته وهى مقارنة
بعض الحدود المفروضة في الحكم التشريعى المستمر الحدود المفروضة في
الحكم الايجادى المستمر قوله وانه ليس فيه ما يوهم نقضا اى نقضا
في الاحكام الالهية كما يخالج الاوهام العامية من ان الحكم بحرمة الشئ
يناقض الحكم بحله كما ان الحكم بوجوده يناقض الحكم بعدمه قوله او نقصا
كما يتوهمه بعض الدهاء من ان الحكم بحل الشئ والحكم بحرمته يتناقضان

فيلزم الجهل على الحاكم اولا او اخرا ضرورة ان احد الحكمين كاذب
ويقرب من هذا ما ينقل عن بعض التابعين في سلوك مسالك
التحقيق من استشكاله حكم الفقهاء بنجاسة الخمر نجاسة عينية مع اباحتها
اباحتها في الاديان السالفة وذلك وهم يبعد من امثاله فان معنى
النجاسة العينية لا تنافى تقيدها بالزمان اذ ليس معناها
انها مقتضى ذات الخمر كيف والاحكام الشرعية جميعها وضعية
بل معناها كونها نجسا ما دامت حقيقتها باقية ولا تنفك
عنها حكم النجاسة الى ان يستحيل الى الخل فيتم تلك الحقيقة بزوال
صورتها النوعية وحدوث صورة النوعية الخلية فهذا هو
واعجب منه ما يكلفه بعض من بلاه للتفصى عن هذا الوهم الذى
يخالجه شكا عظيما حقيقا بان نشمر عن ساق الاجتهاد في دفعه
فقال ان الخاتم عليه السلم كان هو الواقف على حقايق الانبياء والمتجا
في قوله اللهم ارنا الاشياء كما هى ولذلك ظهر عليه ما خفى على
من قبله من الانبياء من حرمتها العينية وهذا العذر اشد من الجرم
وانت بما فصلنا لك واقف على جلية الحال بتوفيق الله تع وهو
الموفق لكل خير وكمال قوله فان الحكم التدوينى اى التشريعى سماه
بذلك لكونه مدونا كلف الناس بالتدين به قوله يحاذى الحكم
التكوينى اى الايجادى والحكم الاول عند المحققين ينشأ من
الكلام الذى هو صفة حقيقية منشية من المقارنة العينية
الواقعة بين العلم والارادة والحكم الثانى من القول المعبر عنه
بكن كما قال تع انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون والحكم

التكويني القولي واجب الاطاعة وجوبا طبيعيا ذاتيا يمتنع التخلف
عنه عقلا والحكم التدويني الكلامي واجب الاطاعة وجوبا
شرعيا يمتنع التخلف عنه شرعا بمعنى ان الشرع يمنع التخلف عنه
ويحكم بوجوب عدمه كما ان العقل يمنع التخلف عن الاول ويحكم
بامتناعه فافهمه قوله تذكره وجه العنوان ظاهر ومن ههنا
شرع في الاشارة الى تحقيق المعاد وتفصيل بعض احواله قوله تبصرة
وجه العنونة يظهر مما سبق في نظايره ومحصل هذا التبصرة ان
الحقيقة مغايرة لجميع الصور التي تجلى فيها على المشاعر الظاهرة
والباطنة الجسمانية والروحانية مغايرة لها من حيث ذاتها
لا من حيث الوجود وان تلك الحقيقة في حد ذاتها قابلة للظهور
بصور متخالفة مختلفة الاحكام وان جميع الصور التي يظهر هي
بها متساوية الاقدام بالنسبة اليها وليس بعضها اولى بها
من البعض في حد ذاتها بل انما يختص تلك الصور بعينها لها
احكام المواطن والمشاعر فالعلم حقيقة واحدة يظهر في موطن اليقظة
بصورة عرضية محتجبة عن الحس الظاهر يدركه بالعقل كلية
وبالوهم جزئية وهي بعينها يظهر في موطن الرؤيا بصورة جوهرية
اعني صورة اللبن وكما ان الظاهر على المدارك الباطنة في اليقظة
حقيقة العلم كذلك الظاهر على المشاعر في الرؤيا حقيقة العلم
الا انه يجلى في كل موطن بصورة بعينها لهما ذلك الموطن ثم ان
المحجوب المنغمس في احكام الطبيعة الذي لا يعرف الحقايق الا
بصورها لتعودها بالعوايد المالوفة الطبيعية ينكر الحقيقة

عند تبدل الصورة ولا يعرفها التجلي لها في ملابسها لكن العارف
الدراك الذي له نفس قوية لا تصير مغلوبة بالاحكام خصوصيات
المواطن ولا يحجبها حكم موطن عن احكام المواطن الاخر يعرفها
في ساير ملابسها ولما كان هذه النكتة خفية مخالفة لما ارتكز في
الطبايع المالوفة المنهمكة في العوايد المالوفة مع جلالة شانها و
كونها مرقاة الى الاطلاع على اسرار تقيسه امر بافهمها تقانها
واشار الى نباهة شانها بقوله فاتقن ذلك فانه مدرك
عزيز المنال قوله تنبيه وسمه به لكونه معلوما بالقوة مما سبقه
قوله اطلعت على حقيقة الانطباق بين العوالم فانها باسرها
صور لحقيقة واحدة تخالفه من جهة تخالف احكام المواطن
التي يستوطنها النفس في مدارج صعودها ومدارك هبوطها
والمدارك التي هي مقتضى تلك المواطن قوله بل على حقيقة العوالم
فانها صور يظهر على النفس في مواطنها بل انكشف عليك اسرار
غامضة من حقايق المبداء وظهوره في الكثرات فان ذلك
تحصل وتتقوم بالنفس ومراتبها واسرار المعاد من ظهور الاعمال
والاخلاق الظاهرة في النشاة الدنياوية بالصور الخاصة
وفي النشاة الاخروية بالصور التي تقتضيها احكام تلك النشاة
كما فصل في الشريعة الحقة قوله واطلعت على سر قوله الخ فان
الاية بظاهرها تدل على احاطة جهنم بالكافرين في الزمان الحال
ولا حاجة الى الصرف عن الظاهر بناء على التحقيق الذي سبق فان
الاخلاق الرذيلة والعقايد الباطلة التي هي محيط بهم في هذه النشاة

هي بعينها جهنم التي سيظهر في الصور الموعودة عليهم كما انذرهم الشارع
صلى الله عليه وآله وسلم الا انهم لا يعرفون ذلك لعدم ظهورها في
هذه النشاة عليهم بتلك الصور وهم لفرط جهلهم بالحقايق
لا يعرفون الحقايق الا بالصور واما النفس المحيطة بالحقايق
وتقلبها في الصور بحسب المواطن فتعرف حقيقة الامر بل قد
ينعكس ذلك الى مراة خيالها التي هي مشكوة مصباح النفس فتشاهد
تلك الصور باعيانها كفاحا مع مشاهدتها للصور المحسوسة
فان النفوس القوية لا يشغلها شان عن شان ولا يلهيهم موطن
عن موطن وان لم يكن هذه الحالة دايمة لهم بل يختلف بحسب
خواص الاوقات وما يتبعها من الاحوال كما ورد في الحديث
المشتمل على رؤيته صلى الله عليه وآله الجنة والنار وهو في
الصلوة خذاء الحايط وربما يشغل بعض المكاشفين مشاهدة صور
ذلك الموطن عن صور هذا الموطن على عكس حال المحجوبين كما سمعت
من استادي العالم العامل محيي الدين محمد رحمه الله نقلا عن
بعض من لاقاه من الثقات انه كان في بعض نواحي فارس
رجل من الاولياء فدخل عليه ذات يوم واحد من اهل الدنيا و
كان ذلك الولي مستغرقا في حاله فلما نظر اليه قال الخادم اخرج
هذا الحمار ولم يكن يرى منه الا صورة الحمار ثم بعد ان تخلص عن
هذه الحال اخبره الخادم بما جرى فقال ما قلت الا ما رايت ولم اكن
واقفا على ما اقول قوله وقوله تع الذين ياكلون اموال اليتامى
ظلما فان ظاهرها يدل على وقوع هذا الحال في الحال وكذا الحديث

على وقوع الجرجرة في الحال والجرجرة بمعنى الصبت وهو متعد فيكون
فاعل قوله يجرجر الضمير الراجع الى الذين ونار جهنم مفعوله او بمعنى
الحركة وح فهو لازم وفاعله نار جهنم قوله ان الجنة قيعان الخ فان
الحديث يدل على ان هذا القول بعينه غراسها قوله الى غير ذلك فمنها
حقيقة قوله عليه السلم الدنيا مزرعة الاخرة فانه كما ان البذر هو مادة ما ينبت
منه بل هو الذي يظهر بعينه بعد انبساطه بصورة الشجرة واغصانها
واوراقها واثمارها فكذلك الاعمال والاخلاق المكتسبة في الدنيا مادة
الجنة والنار وهي بعينها يظهر في ذلك الموطن بصورتهما وصورها
يظهر فيهما من اللذايذ والمكاره ثم لا اشكال في الشك والتحقيق
وقد فصلنا مضمونه في الحاشية السابقة قوله وفي اخرى بصورة
مستقلة لم نقل بصورة جوهرية لئلا يتوهم ان الجوهرية مخصوصة
بالوجود الخارجي فانه مخالف لما اصطلح عليه اهل ذلك الفن
فانهم عرفوا الجوهر بانه الممكن الذي اذا وجد في الاعيان لم
يحتج الى محل يقومه فيصدق عليه مع وجوده في الذهن وانتفا
العرض عنه انه لا يحتاج الى المحل المقوم في الوجود الخارجي وعرفوا العرض
بانه الممكن القايم بالغير فالجوهر الموجود في الذهن جوهر وعرض
فالتشبيه في ان العرضية ثابتة للجواهر باعتبار وجودها في الذهن
منتفية عنها في الوجود الخارجي ولما لم يكن ذلك ملاك الامر
بل العمدة على الذوق الصحيح وكان الغرض منه تانيس المستعدين
الممارسين لذلك الفن حتى لا ينبو طبعهم عنه لمنافرته لما يعهدونه
قال فاجعل ذلك تانيسا الخ قوله زيادة كشف وتشبيه لا تفصيل

معا الصدق تعريفهما عليه والموجود
في الخارج جوهر لا عرض صح

العلم

لما سبق وما ذكر في هذا الفصل ظاهر لا خفاء فيه قوله شأن العقل تكثير الواحد وذلك في العلم التفصيلي المتحصل بما يلي الحسنة النازلة من النفس ونهاية في المشاعر الظاهرة وتوحيد الكثير وذلك في العلم الحقيقي الاجمالي المتقوم بما يلي الجنة العالية من النفس وكماله في المدرك الشهودي المعبر عنه بنور الولاية وهو مرتبة من مراتب صفاء النفس لا مزيد عليه وان كان لها مراتب متفاوتة ويليه في الشرف مرتبة الذوق وهو قد يكون فطريا وقد يكون مكتسبا كما في طبع الشعر والالحان والبلاغة وغيرهما الا ان الذوق الفطري الذي يلي مرتبة الولاية عزيز الوجود جدا ولو وجد لا يستغنى بالكلية عن الحافظ بخلاف ذوق الشعر والالحان وما يقرب منها قوله رمز وجه العنون ظاهر ولما كان من حق الرمز كونه بين الكشف والكتم ولم حض الحال التعرض له بمزيد الكشف والتفصيل وهذا قلب هذه اللمعة واصلها الذي سائر اجزائها بمنزلة فروعها وشعبها او السوابق واللواحق كما فيه في الحقيقة لمن له قلب والقى السمع وهو شهيد قوله تنبه وتم به لا ممكون بالقوة قوله عدد تمام النفس بما لها من الاستعداد في اشارة الى ما بين لفظي العدد والاستعداد من الاشتراك الاشتقاقي المنبه على الاشتراك فيما بين معنييهما ومن تتبع اللغة العربية المعربة عن كنه الكل وجد فيها لطائف مفصحة عن اصول الحقائق كما تعرض لتفصيل نبذ منها بعض المتأخرين من اهل الذوق الكامل جزاه الله عن طلبة الحق الجزاء قوله تكملة في تحقيق النفس الانساني ووجه

النطبيق بينه وبين النفس الرحماني ووجه العنون ظاهر لان الغرض الاصلي من الرسالة تحقيق المبداء والمعاد وقد حصل ذلك بما سبق من الفصول لكن الاشارة الى بعض اللطائف المتعلقة بالكلام تكمل هذا المقصود فاثر اخص خواص النفس التي هي مرجع الكل قوله فكانها صدا الاصل الحقائق ٤ يعني كان الكلمات صداها وتلك الحقائق صور اصلية والالفاظ عكسها اللائح على مرآة الهواء لشدة صقالة النفس واستدعاء الصقالة ظهور الصور التي في الصقيل الى ما يناسبه والمناسبة بين النفس والهواء المجانسة للروح الحيواني الذي هو متعلق النفس اولا فان الروح الحيواني جوهر هوائي وهذه المناسبة اقتضت انعكاس ذلك الصداء اليه والله اعلم قوله فان ترك الاول ضلالا من حيث اضاعة تلك النفائس ووضعها عند من لا يعرف حقها ولا يتمكن من القيام بواجب حفظها والعمل بمقتضياتها حالا وقولا وفعلا واضلال من حيث ان الملقى اليه اذا لم ينفهم حقائقها يتوهم عليه ما يقرر له من الجهالات الحقة المنطبقة على التفاصيل المكلف بها العامة التي احدها عن النسبة جملة الشريعة الحقة فظلها يما في مهاوي الحيرة وضل ضلالا بعيدا ولهذا ترى اكثر متشدقي زماننا بالمعارف قد ضلوا بمصاحبة ائمتهم ومجالسة اجلتهم كانهم لم يستفيدوا منهم الا خباثة الاعتقاد ورذائل الاخلاق وفرط الاعجاب بهم وما سمح به صروف الدهر من انتظام امور معاشهم ولا يكادون يفقهون قولا ولا يستطيعون حولا ترى

صدا لتلك الحقائق وكان الحقائق باعتبار صورها العلمية اصوات غيبية وتلك الكلمات صح

اعاليهم الذين حفظوا من كتب الصوفية كلمات ما لهم من علم بمواردها
ومشارعها وينقلونها لا على وجهها بل يحرفون الكلم عن مواضعها
جعلوا ما ينشقون رائحته من كتبهم جمعا وهم يحسبون انهم يحسنون
صنعا اولئك كالانعام بل هم اضل اعاذنا الله وساير المسلمين من
الضلال والزلل ووفقنا لما يعصمنا من العقد والقول والعمل
ولله الحمد حمدا يكافي عتيد نعمه ويوافي مزيد فضله وكرمه والصلوة
على سيدنا واله واصحابه وتابعيه واحبابه اتفق لمعلق هذه الحواشي
محمد بن اسعد الصديقي الدواني الفراغ منها وقت الضحوة الكبرى
من يوم الاحد الثاني والعشرين من شهر ذي الحجة الحرام لسنة تم

بسم الله الرحمن الرحيم

الله المحمود في كل فعاله • وهو المشكور على جزيل نواله • وجميل
افضاله • والصلوة والسلم على مظهر كماله • ومظهر جماله محمد
المصطفى وعترته وصحبه واله • فيقول الفقير الى الله تعالى
لطفه الحقيقي محمد بن اسعد الدواني الصديقي لاحظه الله تعالى
بنظر التوفيق اني كنت برهة من الزمان • ومدة من الاوان •
مشغوفا بان انسلك في سلك خدام حضرة من فاق سلاطين
الايام • ودق على خواقين الانام • بمزايا الجود والانعام • و
سجايا الافضال والاكرام • لا سيما بالنسبة الى العلماء
الاعلام • الذين هم عظماء الاسلام • اعني السلطان بن
السلطان • ناصر رايات الدين بالسيف والسنان • والحجة

والبرهان • ناشر رايات العدل والاحسان • الذي شاعت اثار جوده
في تخوم الافاق • وبذلك وغيره من الملكات اعتلى على اعالي السلاطين
وفاق • انجلى بجوده وحصل في هذه الدعوى من جماهير الورى الاجماع
والوفاق • انجل بجوده السحاب فصبت عرقا وارعد بباسه الرعد فارتعد
فرقا • خص انام الايام في مهد الامن والامان • وعم طوايف
الفضلا بمزيد الكرم والامتنان • لو راه انوشيروان لاعترف بانه
عادل عن صوب الصواب والعدالة • ولو ابصره حاتم طي لطوى
دعوى السخا والبسالة • لا يفي حاصل البحر والمعدن بعطاء كفه
الكريم • ولا يكفي مداخل الممالك في مقتضى جوده العميم • اهتز الشمس
بوقوعها على مواطي قدمه • وافتخر السماء ببعدها عن حول رايات خدمه •
لاح نور رافته من سواد بلاد الهند كما لاح نور البياض من
سواد البصر • فوصل من هذا النور بذلك النور الى القريب والبعيد
من اهل الوبر والمدر • انقطع من عام انعامه كل غني وفقير • و
ارتضع من لبان احسانه كل صغير وكبير • قد فاز القواصي و
الدواني • من فيض لطفه بالامال والاماني • فهو حسنة الزمان •
ونكتة الدهر والاوان • لو شبهته بالمزن الماطر فهاني التمني • ولو نسبته
الى البحر الزاخر فحالي التجني • فلست انسبه بالمزن ان له دلّ الجود
بد من بعد الاداء • ولن اشبهه بالبحر ان له مدا يعاقبه جزرا •
بارجاء بابه كعبة كل محتاج ولذلك يشهد اليه الرجال من كل
فج عميق • واعتابه قبلة الافاضل والعلماء ياتون اليها من
كل بلد سحيق • من اوى الى حريم ساحته امن من افات الدهر

الخوان ومن التجا الى حرم كرمه عصم من نوايب الدوران وخطوب
الحدثان فيما بهجات النفس في ظل داره يفوز بها المشتاق لولا
العوايق فقد جمع بين الصورة الملكية والسيرة الملكية ووفق
بين الحكمة اللقمانية والحكومة السليمانية من نزل باعتابه نسي
الاحباب والاصحاب ولاذ ببابه انال المطالب من كل باب وقد
قلت هادرا تشفا شوق رباب الوجد والحال على ما هو دابهم في مخاطبة الصباء
والشمال شعر وصلت حمى هند البشر فازلي فذلك يا ريح الصبا
خير منزل هبت نسيمة من ارض هند وقد حكت نسيم الصبا
جاءت بريا القرنفل ويا حبذا ساحات هند فانها مدارك
امال لكل مومل تذكرتها ولا يرتجى الذي بها فقفا نبك من ذكرى
حبيب ومنزل وما هو الا حضرة الملك والعلى امام سلاطين
الورى في الفواضل غياثا لارباب الفضايل كلهم فلا زال اعتاب
العلاة الافاضل معادا لاهل العلم عن كل حادث ثمال اليتامى
عصمة للارامل هو البحر جودا بره شمل الورى لقد نال من معروفه
كل سايل هو الشمس نورا عم فيض نواله جميع البرايا من
صنوف القبايل مولى سلاطين العالم اولى خواقين بني آدم
رب الهندي والكرم المختص بعناية الملك المعبود عماد السلطنة
والدنيا والدين سلطان محمود خلد الله تعالى جلال خلافته
وابد سجال رافته وكانت حالي يعقدني عن اهداء هدية
دنيا وتر يليق بجلال سدته وحفظه حضرته لما اعتراني من
ضيق اليد وقصور الباع لما عم اثره من تصاريف الدهر وشاع

فتذكرت ان متاع الدنيا قليل ومن يوتى الحكمة فقد اوتي خيرا
كثيرا ومن ارتوى من عين العلم فقد شرب من ينبوع الحيوة ماء نميرا و
نفقت بسبب تواتر الاخبار وتوارد الاثار ان اجل البضاعات
وانفس الهديات في حضرته العلية هي المسايل العلمية اليقينية
خصوصا قواعد العقايد الدينية فالفت هذه الرسالة في مسايل
من الفنون وافصحت فيها عما وقع فيها من الشكوك والظنون
واصرفت بما هو كهيئة الدر المكنون وما لبدت الاناسي من العيون
مع انا ما فيه من تشتت البال وتفرق الحال وهجوم الامراض الجسمانية
والاعراض النفسانية والغروض المتراكمة والشواغل المتزاحمة اهد
الى حضرته اهداء النملة رجل الجراد الى سليمان واتحاف السحاب قطرة
الموهبة الى محيط عمان قايلا يا ايها العزيز مسنا واهلنا الضر و
جئنا ببضاعة مزجاة فاوف لنا الكيل وتصدق علينا آثارك
من المحسنين وبابك ملجا الملهوفين ومددك امال الراجين
وارجو من مكارم الكرام ان يشرفوها بنظر القبول والاقبال و
يلاحظوها بعين الرضا والافضال وها انا افيض في المقصود
مستفيضا من ولي الطول والجود وقدم بين يدي ذلك
ذكر بعض مشايخ العظام واساتذتي الاعلام فانهم الاباء في الحقيقة
وهم مظاهر لاعداد الصور الحقيقية الانسانية من الكمالات النفسانية
وقال بعض الحكماء حق الاستاد اكد من حق الوالد فان الوالد
وسيلة فيضان صورة الانسان والاستاد وسيلة التحقيق
بحقيقة كمال الانسان فاقول اول اساتذتي وهو الذي يحق

بتهما

ان ينشد فيه قول من قال شعر وهواك قل ما غرب من الهوى ما
الحب الا للحبيب الاول ° والدي ومولاي ومن تشبث
بافاضة ذيله يداي المولى سعد الدين اسعد الدواني المحدث
بالجامع المرشدي بكازرون اخذت منه العلوم الالية والفنون
الادبية العقليه والحديث والتفسير وهو قد اخذ الحديث والتفسير
مشايخ جليلة منهم المولى المحدث البارع المسند شرف الدين
عبد الرحيم الجرهي رحمه الله وهو من شيخه الامام العلامة المقدام
الفهامة ناقد الاحاديث النبوية ناصر السنة السنية المصطفوية
محيي اثار سيد المرسلين في عصره مطيع الله ومطاع السلاطين
في دهره امام الملة والدين ابو المكارم الخواجا شيخ ابن مبارك
شاه الساوي قدس سره وقد شاركه في بعض الاسانيد وايضا
سمع والدي الاحاديث سيما الجامع الصحيح للبخاري على الشيخ
الامام قاضي قضاة الاسلام شمس الملة والدين محمد بن محمد الجزري
واما الفقه فان والدي اخذه من غيره من المشايخ منهم افقه
زمانه المولى جمال الدين محمود بن الحاج ابي الفتح السرهستاني وهو قد
تفقه وقرأ الحاوي الصغير على المولى العلامة لسان الدين نوح
السمناني وهو قرأ الحاوي الصغير وتفقه على الشيخ جمال الدين
محمد القزويني وهو تفقه وقرا على والد المصنف الامام المحقق
نجم الدين عبد الغفار القزويني وهو تفقه على الامام قدوة ائمة
الاسلام ابي القاسم محمد بن عبد الكريم الرافعي رفع درجته في
اعلى عليين واما العقليات فان والدي اخذها من ائمة عديدة

اجلهم واشرفهم السيد العلامة الابل الفهامة المستغني كالشمس
عن التعريف المشتهر في الاصقاع بلقبه الشريف زين الملة والدين
علي الجرجاني قدس سره العزيز ومن المشايخ الذين لاقيتهم و
تبركت بهم السيد الامام الهمام صفوة الائمة الاعلام انموذج
الصحابة والتابعين المقتفي اثار سيد المرسلين عليه افضل صلوات
المصلين السيد صفي الحق والدين عبد الرحمن الحسيني الايجي
قدس الله روحه ووالى من عالم القدس فتوحه سمعت
عليه الاربعين النووية باسرها واخبرني بحديث قاضي الجن
مشافهة وشافهني بقول يد اخرى هي احدى من تفاريق العصا
ومن مشايخ الشيخ المسند الرحلة البارع شهاب الاسلام ابو المجد
عبد الله بن ميمون الكرماني المشهور بكيلي سمعت منه الحديث
المسلسل بالاولية اعني قوله صلعم الراحمون يرحمهم الرحمن
ارحموا من في الارض يرحمكم من في السماء واجازني اجازة
ملفوظة مكتوبة وله اسانيد عالية قال رحمه الله في مشيخته بهذه
العبارة سمعت كتاب العوارف على الشيخ نور الدين عبد الرحمن
القزويني بقراءة الشيخ العارف زين الدين ابي بكر الخوافي مد الله
ظلال ارشاده ومن مشايخ المولى العالم العامل الشيخ الفاضل الكامل
مظهر الدين محمد الكازروني قرأت عليه بعضا من محرر الفقه و
اجازني اجازة ملفوظة مكتوبة وهو كان يروي العقليات عن السيد
الشريف المحقق قدس سره والحديث والتفسير عن الشيخ مجد الدين
ابي طاهر محمد بن يعقوب الفيروزابادي والشيخ شمس الدين محمد بن

محمد بن الجزري ومن مشايخي المولى العالم العامل الشيخ ركن الدين روز
بهان الشيرازي قرأت عليه الاربعين النووية في مجلس واحد واجازنا
اجازة ملفوظة وهو كان يروي عن الشيخ مجد الدين الفيروزابادي
عن الشيخ مجد الدين ابي الحواد عن الامام النووي ومن مشايخي مولى
الامام احمد عمدة الاسلام واوحد الاجلة الاعلام المولى محيي الدين محمد
الكوكناري الانصاري سمعت منه الجامع الصحيح البخاري
مرارا متعددة وقرأت عليه الارباع الثلثة الاول قراءة
فحص وتحقيق وبحث وتدقيق وقرأت عليه الارباع طرفا من
حواشي شرح التجريد وطرفا من شرح المختصر لابن الحاجب مع
الحواشي الشريفية وهو كان يروي عن عدة من المشايخ منهم
الشيخ المذكور اعني الشيرازي مطلقا وكتبنا من جملتهم في الرواية
عنه من غير واسطة ولي مشايخ كثيرة لا يحتمل هذه الرسالة احصاءهم
وقد ذكرت بعضهم تيمنا وتبركا فعند ذكر الصالحين تنزل الرحمة
رجاء ان يصل سيما منهم الى ايام دولة هذا السلطان الاعظم الاكرم
ثم اني اخترت مسائل من فنون شتى وابتدأت ببعض مسائل اصول
الفقه والحديث والخلافيات ثم اني اعقبتها بمسئلة حدوث العالم
من اصول الدين ببعض المسائل من الفنون الاخر كالطب والهندسة
والهيئة متدرجا من الاسهل الى الاصعب على ما تقتضيه اداب
التعليم كما استمر عليه اداب العلماء قديما وحديثا والله الموفق و
بيده مطالب الراجين المسئلة الاولى في اصول الحديث والفقه
اتفقوا على ان الحديث الضعيف لا يثبت به الاحكام الشرعية

ثم

ثم ذكروا انه يجوز بل يستحب العمل بالاحاديث الضعيفة في
فضايل الاعمال وممن صرح بذلك الشيخ النووي في كتبه لا سيما
كتاب الاذكار وفيه اشكال لان جواز العمل واستحبابه
كليهما من الاحكام الشرعية فاذا استحب العمل بمقتضى الحديث
كان ثبوت ذلك بالحديث الضعيف وذلك ينافي ما تقرر
من عدم ثبوت الاحكام بالاحاديث الضعيفة وقد حاول
بعضهم التفصي عن ذلك وقال ان مراد النووي انه اذا ثبت
حديث حسن او صحيح في فضيلة عمل من الاعمال يجوز روايته
الحديث الضعيف في هذا الباب ولا يخفى ان هذا لا يرتبط بكلامهم
اصلا فضلا عن ان يكون مراده ذلك فكم بين جواز العمل
واستحبابه ومجرد نقل الحديث على انه لو لم يثبت الحديث
الصحيح والحسن في فضيلة عمل من الاعمال يجوز نقل الحديث
الضعيف فيها لا سيما مع التنبيه على ضعفه ومثل ذلك
شايع في كتب الحديث وغيرها ويشهد به من تتبع ادنى تتبع
والذي يصلح للتعويل عليه انه اذا وجد حديث ضعيف في
فضيلة عمل من الاعمال ولم يكن هذا العمل مما يحتمل
الكراهة والحرمة فانه يجوز العمل به ويستحب لانه مامون
الخطر ومرجو النفع اذ هو دائر بين الاباحة والاستحباب
فالاحتياط العمل به رجاء الثواب واما اذا دار بين الحرمة
والاستحباب فلا وجه لاستحباب العمل به واما اذا دار بين
الكراهة والاستحباب فمجال النظر فيه واسع اذ في العمل

دغدغة الوقوع في المكروه وفي الترك ترك مظنة المستحب فلينظر
ان كان خطر الكراهة بان يكون الكراهة المحتملة شديدة والا
الاستحباب المحتمل ضعيفا فح يترجح الترك على الفعل فلا يستحب
العمل به وان كان خطر الكراهة اضعف بان يكون الكراهة
على تقدير وقوعها كراهة ضعيفة دون مرتبة ترك العمل على
تقدير استحبابه فالاحتياط العمل به وفي صورة المساواة يحتاج
الى نظر تام واظن انه يستحب ايضا لان المباحات تصير بالنية
عبادة فكيف ما فيه شبهة الاستحباب لاجل الحديث
الضعيف فجواز العمل واستحبابه مشروطان اما جواز العمل
فبعدم احتمال الحرمة واما الاستحباب فبما ذكرنا مفصلا بقي
ههنا شيء وهو انه اذا عدم احتمال الحرمة فجواز العمل ليس لاجل الحديث
اذ لو لم يوجد الحديث يجوز العمل لان المفروض انتفاء الحرمة لا يقال
الحديث الضعيف ينفي احتمال الحرمة لانا نقول الحديث الضعيف
لا يثبت به شيء من الاحكام الخمسة وانتفاء احتمال الحرمة
يستلزم ثبوت الاباحة والاباحة حكم شرعي فلا يثبت بالحديث
الضعيف ولعل مراد النووي ما ذكرنا وانما ذكر جواز العمل
توطية للاستحباب وحاصل الجواب ان الجواز معلوم
من خارج والاستحباب ايضا معلوم من القواعد الشرعية الدالة
على استحباب الاحتياط في امر الدين فلم يثبت شيء من الاحكام
بالحديث الضعيف بشبهة الاستحباب فصار الاحتياط
ان يعمل واستحباب الاحتياط معلوم من قواعد الشرع ٥

المسئلة الثانية

المسئلة الثانية
من الفقه ذكر صاحب الحاوي الصغير تبعا للرافعي وغيره انه
لو نوى المحدث رفع غير حدثه فان كان عمدا لم يصح طهارته
وان كان غلطا صح اقول النية هو القصد وقصد الاله
ما لم يعتقد حصوله مستحيل من الحيوان فضلا عن الانسان
فلا يتصور رفع غير حدثه الا غلطا فالتقييد بالغلط غلط وقد
تتبعت عبارات القدماء فوجدت بعضهم كالشيخ ابي اسحق
في التنبيه لم يتعرض لهذا القيد لا يقال الفقهاء قد يتعرضون
لما لا وقوع له فليكن الصورة من هذا القبيل لانا نقول انهم
قد يفرضون ما لا وقوع له من الممكنات دون الممتنعات
بالذات وهذه الصورة ممتنع بالذات باتفاق الفطرة ولو
التفت الى فرض الامور المستحيلة لانفتح باب واسع في جميع
ابواب الفقه فكان للفارض ان يفرض انه ينوي ولا ينوي
وانه يصلي ولا يصلي بل هم يتحاشون عما هو اقرب من ذلك
قالوا لو شهد اثنان على زيد بعمل معين في المصر في يوم معين
وقد شاهده القاضي ذلك اليوم في بغداد لم يقبل شهادتهما
مع انه يمكن مجيئه الى المصر بطريق طي الارض فان ذلك
محال عادي لا عقلي المسئلة الثالثة في بعض الخلافيات ذهب الشافعي
الى وجوب الترتيب في الوضوء واستدل بان النبي صلى الله عليه
وآله توضأ وضوءا مرتبا واقتصر في غسل اعضاء الوضوء على
مرة واحدة ثم قال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة بدونه
واعترض صدر الشريعة على هذا الدليل بانه لا يخلو الحال من

انه صلعم قدم اليمين على اليسار او اليسار على اليمين في هذا الوضوء
وعلى التقديرين بناء على هذا الدليل ان يجب التيامن او التياسر
ولا قايل به واقول يمكن ان يقال التياسر في هذا الوضوء لبيان الجواز
وعدم وجوب التيامن معلوم من الروايات الصحيحة الشايعة
حيث روي انه كان صلعم يحب التيامن في طهوره وتنعله
وفي ساير احواله او يختار انه لعله تيامن وعدم وجوب
التيامن معلوم من ساير احواله واقواله فان سياق الاحاديث
الصحيحة الدالة على انه صلعم كان يحب التيامن في طهوره الى اخره
يدل على انه ليس واجبا بل مستحبا كما لا يخفى على من انصف
واقول على قاعدة علم الخلاف هب ان مقتضى الحديث
بناء على الدليل وجوب الترتيب بين القدمين والرجلين لكن
وجوبهما ساقط بالاتفاق منا ومنكم فثبت المانع من الوجوب
في حقهما وبقي المقتضي فيما سواه بلا مانع واذا ثبت المقتضي و
ارتفع المانع ثبت الحكم فثبت وجوب الترتيب فيما عداهما
من غير معارض المسئلة الرابعة من اصول الدين في حدوث العالم
وانما اخرته من بين المباحث الاصولية لانه اصل عظيم
يبتني عليه كثير من المسايل الاعتقادية وينساق الكلام
فيه الى مسايل شريفة عميقة ومباحث لطيفة مفيدة دقيقة
وقد خالف فيه الفلاسفة اهل الملل الثلث فان اهلها مجمعون
على حدوثه بل لم يشذ من الحكم بحدوثه من اهل الملل مطلقا
الا بعض المجوس واما الفلاسفة فالمشهور انهم مجمعون على

قدمه

قدمه على التفصيل الاتي ونقل عن افلاطون القول بحدوثه وقد
اوله بعضهم بالحدوث الذاتي وقد رايت في بعض كتب الفلاسفة
بخط قديم قد نسخ قبل هذا التاريخ باربعمائة سنة نقلا عن
ارسطو انه قال لم يقل احد من الفلاسفة بحدوث العالم الا رجل
واحد وقال مصنفه انه عنى به افلاطون فعلى هذا لا يصح هذا
التاويل فان جمهورهم قايلون بالحدوث الذاتي ولا يختص
القول به بافلاطون ونقل عن جالينوس التردد في الحدوث
والقدم وانه قال في مرضه الذي مات فيه لتلامذته اكتبوا
عني اني ما علمت ان العالم قديم او حادث وايضا انزاد به
الحدوث الزماني ومن نوادر الاتفاقيات اني رايته في المنام كانه
برئ من مرضه الذي كان فيه وهو بعد في النقاهة وهو كان
متكئا في فراشه فسلمت عليه فقام لي ورحبني وكان معي شرح لل
الحكيم المشهور وكانه قد التمس مني ان يقرا علي كتابا في الطب
وكان معه ذلك الكتاب فقلت لجالينوس انه يريد ان
يقرا هذا الكتاب في الطب واللايق ان يفتح عندكم تبركا
فلم يقبل واشار اليه ان يفتح عندي فسالته هل هذه
الاقوال التي ينقل عنكم في الكتب التي نقلها عنكم صادق او
كاذب وكان في خاطري مثل هذا وغيره من المذاهب التي
نسب اليه فقال بعضها صادق وبعضها كاذب هذا
ولنشرع في المقصود مستمدا من ولي الجود فنقول ذهب
اهل الملل الثلث الى ان العالم وهو ما سوى الله تعالى

وصفاته من الجواهر والاعراض حادث اي كائن بعد ان لم يكن
بعدية حقيقية لا بالذات فقط بمعنى انهما في حد ذاتهما لا يستحق
الوجود فوجودها متاخر عن عدمها بحسب الذات كما يقوله الفلاسفة
ويسمونه الحدوث الذاتي على ان في تقرير هذا الحدوث على وجه يظهر به
تاخر الوجود عن العدم بحثا دقيقا اوردناه في حاشية شرح
التجريد الجديد وذهب جمهور الفلاسفة الى ان العقول والاجرام
الفلكية ونفوسها قديمة ومطلق حركاتها واوضاعها وتخيلاتها
كما انه قديم فانها لم تخل قط عن حركة ووضع وتخيل الجزئيات
الحركة وبعضهم يثبتون لها بسبب استخراج الاوضاع الممكنة من القوة
الى الفعل وحدوث مناسبة لها بمبداها الكامل من جميع الوجوه كمالات
يفيض على نفوسها من المبادي لكن محققيهم على ما ذكره ابو نصر وابو علي
في تعليقاتهما نقلا عن ارسطاطاليس ذهبوا الى ان الغاية لها نفس الحركة
وبها يتم التشبيه بمباديها فانها بالفعل من حيث الذات وسائر
الصفات الا فيما يتعلق بالحركة من الاوضاع الجزئية فانها لا تحتمل
الثبات بالتشخص فاستحفظ نوعها تتميما للتشبيه بالمبادي التي
هي بالفعل من جميع الوجوه بقدر الامكان ولما كان التشبيه
لازما للحركة جعلها الغاية المعتبر باعتبار اللازم والعنصريات
بموادها ومطلق صورها الجسمية والنوعية ومطلق اعراضها
قديمة عندهم لا قول ان الصورة الواحدة يحدث اثنتان و
باتصال المنفصل ينعدم الاثنان ويحدث واحدة نعم الاشراقيون
منهم على بقاء الصورة الجسمية مع طريان الاتصال والانفصال

واما النفوس الناطقة الانسانية فبعضهم قايل بقدمها ويا ينقل
عن افلاطون وهذا مخالف لما ينقل عنه من حدوث العالم والمشائيون
منهم ومعظم ما عداهم على حدوثها ونحن نشتغل الا بالكلام
على الاولين في ذلك المطلب على وجه يقبله ذو الفطرة السليمة والفطنة
القوية لا بجر الجدال كما ان تكبه اكثر من تصدى لرد كلامهم من ايراد
المناقشات الواهية والمنوع البعيدة عن العقول الذاهبة
بالتحقيقات الايقة ركن اليها النفوس مذكية وتدقيقات و
تدقيقات فايقة تقبلها الطبايع الزكية اعني الذين يعرفون الرجال
بالحق لا الحق بالرجال ويحترزون المقال بالحدس الصايب لا بتقادم
الاجال ولا يلتفتون الى وساوس اهل الجدال وهو حسبي اهل القال
والقال ومن الله اسال التوفيق وهو الهادي الى سواء الطريق اعلم
انهم استدلوا على قدم العالم بوجوه الاول ان العالم ممكن موجود وكل
ممكن موجود فله علة مؤثرة فمؤثر العالم لا بد ان يكون قديما
او ينتهي الى مؤثر قديم ثم لا يخلو من ان هذا المؤثر القديم يستجمع في الازل
جميع ما يتوقف عليه تاثيره فيه اولا وعلى الاول يلزم قدم العالم
لامتناع تخلف المعلول عن المؤثر التام وعلى الثاني يحتاج الى شرط
آخر حادث وننقل الكلام اليه ونقول اما ان يستجمع مؤثره القديم
في الازل جميع شرايط التاثير فيه اولا وعلى الاول يلزم قدمه وعلى
الثاني يلزم التسلسل وانت تعلم ان هذه المقدمات بمجردها لا يثبت مذهبهم
على ما فصلناه انفا نعم بعد تسليمها ثبت القدم في جنس الحوادث
وانما يثبت ما فصل من مذهبهم بان يضم الى ذلك ان الحوادث

والفطنة

لابدان يستند الى مادة مستعدة والى حركة سرمدية ثم نبيّن ان المادة
والجسم الذي هو معروض تلك الحركة لا يمكن صدورها عن المبدأ الاول
بلا واسطة بناء على انه واحد من جميع الوجوه والواحد لا يصدر عنه
الا الواحد والمادة متاخرة في الوجود عن الصورة فلا يكون صادرا
اول والصورة المتشخصة متاخرة عن الهيولى بواسطة الشكل
الذي هو من مشخصاتها وان كان مطلق الصورة متقدمة عليها فلا
يكون ايضا صادرا اول والاعراض ظ انها لا يكون صادرا اول فيكون
الصادر الاول جوهرا مفارقا وهو المسمى بالعقل الاول ثم ردف
بالمقدمات المفصلة في كتبهم ولا يثبت شيء من تلك المقدمات
المفصلة في كتبهم اذ فيها من المنوع الظاهرة ما لا يخفى على الفطن المتدرب
ثم التفصيل الذي زعموه في ترتب العقول والافلاك ونفوسها
بحسب الوجود مما لم يقيموا عليه دليلا يفيد ظنا او يقينا بل انما هو
تخمين وقد قرر بعض الافاضل هذا الدليل بوجه آخر وهو ان العالم
ممكن موجود فله مؤثر بالض فمؤثر العالم لا يخ اما ان يكون قديما او حادثا
والثاني بط لاحتياجه الى مؤثر آخر وهكذا فيلزم التس الخ فتعين ان يكون
قديم فاذن لا يخ اما ان يستجمع في الازل جميع ما يتوقف عليه تاثيره
فيه اولا وعلى الاول يلزم تاثيره في الازل والا يلزم تخلف المعلول عن
علته التامة وهو مح فيكون قديما والا لزم الايجاد بلا وجود وهو غير
معقول وعلى الثاني لابدان يتوقف تاثيره على شرط حادث يحتاج
الى مؤثر قديم لما ذكرنا فاما ان يستجمع مؤثره في الازل جميع ما يتوقف
عليه تاثيره فيه اولا والثاني يستلزم التس الخ والاول يستلزم قدم سانح

الحادث وهو مح وان يكون مؤثر في العالم مستجمعا في الازل جميع شرائط
التاثير فيه وهو خلاف المفروض مع انه يستلزم المط اعني قدم
العالم وحاصل الكلام ان القديم لا بد له من احد الامرين اما ان لا يكون له
اثر او يكون اثره قديما وحين كان العالم اثر القديم لزم ان يكون قديما
ثم اورد هذا الفاضل على هذا الدليل النقض بما اعترفوا به من الحوادث
فانهم وان قالوا بقدم العالم فقد سلموا ان فيه حوادث كيف والحوادث
اليومية مما لا يمكن انكارها من عاقل فنقول لها مؤثر بالض فمؤثرها اما ان
يكون قديما او حادثا الى آخر ما ذكرتم من المقدمات فيلزم ان يكون
الحوادث اليومية قديمة ولا يقول به عاقل ثم قال فان قيل مقدمات
الدليل انما يجري في الحادث الذي لا يكون له شروط مترتبة الى
غير النهاية غير مجتمعة في الوجود بان لا يكون له شرط اصلا فيلزم
من حدوثه تخلف المعلول عن العلة التامة او يكون له شروط مترتبة
غير متناهية مجتمعة في الوجود فان الح هو هذا التس عندنا واما على
ما ذهبنا اليه من جواز صدور الحادث من القديم بواسطة حوادث
كل منها مسبوق باخر الى غير النهاية مستندة سلسلتها الى حركة سرمدية
بان يكون للحادث مادة قديمة اما هيولى له كما للاجسام الحادثة
او محل له كهيوليات تلك الاجسام لصورها ولاستعداداتها المتعاقبة
وكاجرام الفلك لحركاتها واوضاعها الجزئية وكالمجردات
لصفاتها ان قلنا بجواز حدوث صفة لها او هيولى المتعلقة
كهيولى ابداننا للنفوس الناطقة اذا قلنا بحدوثها فانها يتوارد
على تلك المادة بواسطة الحركة السرمدية الفلكية استعدادات

متعاقبة لوجود هذا الحادث فاذا انتهت الى غاية القرب والقوة حدث
الحادث بواسطتها من المؤثر القديم فلا استحالة فيه اذ لا دليل على امتناع
مثل هذا التسلسل لا يقال الحركة التي جعلتموها واسطة في حدوث الحادث
من القديم ان كانت حادثة عاد الاشكال الى صدورها من القديم وان
كانت قديمة بقي الاشكال في صدور الحادث بواسطتها من القديم لانا
نقول حركات الافلاك ذات جهتين الاستمرار والتجدد فاعتبار
الجهتين صارت صالحة لتوسطها بين جانبي القدم والحدوث فمن
جهة الاستمرار جاز صدورها من القديم ومن جهة الحدوث صارت
واسطة في صدور الحوادث عن القديم قلنا ما ذهبتم اليه بكلا من وجوه
الاول هو ان القول بتوارد استعدادات حادثة غير متناهية على مادة
قديمة كلام متناقض لان القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث
اذ المراد بالقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم وبالحادث ما يكون مسبوقا
به فلا بد ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث
وهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما
يصدق عليه الحادث اذ ما كان مقارنا مع واحد منها لا يصدق
عليه انه سابق على كل منها بل على بعضها وهو ظ بضرورة العقل ويلزم
من توارد الحوادث الغير المتناهية على المادة القديمة انه لا يوجد
لها تلك الحالة بل يجب مقارنته دائما مع بعض الحوادث وعدم خلوه
عنها في حال من احواله فلا يكون سابقا على كل فرد منها اذ المنافاة
بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهة و
يعلم من هذا بطلان قولهم بعدم تناهي الحركات الفلكية واوضاعها

بل بطلان عدم تناهي حوادث متعاقبة مع وجود قديم مطلقا
اي سواء كانت تلك الحوادث واردة على ذلك القديم عارضة له
او لا ومنشا شبهتهم التباس حكم الوهم بحكم العقل فان شان الوهم
ادراك الجزئيات ومعرفة احكامها لا معرفة احكام الكليات
فيتصور حوادث كثيرة متعاقبة متواردة على قديم كل منها
مسبوق بالاخر ولا يرى فيه جهة امتناع ولا يقدر على تصورها
مفصلة غير متناهية حتى يعرف امتناعها فيقيسها على ما عرف
حكمه ويثبت لها ذلك الحكم واما العقل فمن شانه ادراك الكليات
ومعرفة احكامها فيحكم بامتناع التوارد المذكور بناء على حكم
كلي هو انه كلما توارد الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية على
قديم لم يكن سابقا على كل فرد منها لكن يمتنع عدم سبقه على
كل فرد منها وهذا برهان متين لا مجال للقدح فيه الا على طريق
المكابرة والعناد وهذه كلمات هذا الفاضل بحروفها اقول
لا يخفى على من له ادنى دربة بقواعد الفلاسفة ان هذا الدليل
على الوجه الذي قرره لا يلائم قواعدهم فانهم يشترطون في بطلان
التسلسل مع الترتب اجتماع الاحاد في الوجود واللازم على تقدير
احتياج الحادث الى شرط آخر احتياجه الى حادث آخر و
هكذا الى غير النهاية ولا يلزم اجتماع تلك الحوادث في الوجود
حتى يلزم التسلسل المستحيل عندهم بل هم قائلون بتسلسل الحوادث
الغير المتناهية المتعاقبة وهذا التسلسل ليس بممتنع عندهم بل هو
واقع على مذهبهم فكيف يتصور ان يستدلوا ببطلان

هذا التم على قدم العالم ثم لا تشتبه على من له ادنى مسكة ان قوله
القديم يجب ان يكون سابقا على كل واحد من الحوادث مسلم
لكن قوله اذ ما كان مقارنا مع واحد منها لا يصدق عليه انه
سابق على كل واحد بل على بعضها ع بل باطل فان القديم وان فرض
انه لم يزل مقارنا لواحد من الحوادث المتعاقبة فهو مقدم على كل
واحد من تلك الحوادث اذ ما من حادث الا وهو مسبوق بذلك
القديم موجود مع الحادث السابق عليه بدون ذلك الحادث
وهذا الحكم بضرورة العقل شامل لكل واحد واحد من افراد تلك
الحوادث فذلك القديم سابق على كل فرد من تلك الحوادث من
غير ان ثبت له حالة يخلو فيها من جميع الحوادث غايته ان سبقه
على كل واحد واحد ليس دفعة بل سبقه على كل واحد منها
مع مقارنته لواحد آخر ولا منافاة بين ذوات المقارنة لبعض
الافراد والسبق على كل فرد كما توهم ودعوى البداهة في تلك
المنافاة غريب جدا والعجب من هذا الفاضل انه تكرر في كلماته
ان دعوى البداهة فيما خالف فيه الكثيرون من العقلاء
غير مسموعة ثم يدعي البداهة في مثل هذه الدعوى المخالفة لجمهور
الفلاسفة مع بطلانها وكثرة العقلاء القائلين بخلافها وهذا
الفاضل اولى بان ينسب الى اشتباه حكم الوهم بحكم العقل فان الوهم لا
يقدر على ادراك الامور الغير المتناهية وانما يدرك الامور المتناهية
فيتصور الحوادث المتناهية المتعاقبة ويجد ان للقديم حالة
ليس فيها مقارنا لشيء من الحوادث والعقل المشوب بالوهم

يقيس الحوادث الغير المتناهية على ذلك ويحكم بامتناع
تعاقبها على القديم كما انه لا يدرك موجودا الا في جهة فيحكم بان
كل موجود لا بد ان يكون موجودا في جهة وان ما لا يكون موجودا
في جهة ممتنع ثم لا يخفى على الفطن اللبيب ان تقوية اصول الدين
لا يحتاج الى مثل هذه الكلمات بل ايراد مثلها في معرض انتصار الدين
يؤدي الى خلل من حيث ان ضعفاء العقول ربما يقولون ان
اصول الدين مبنية على امثال هذه الدعاوي الواهية وهذا
كما ان بعض المحدثين نقل ان بعض الزنادقة قد وضع الاحاديث
في فضيلة الباذنجان منها كلوا الباذنجان فانها اول شجرة
آمنت بالله ومنها ما يدل على ان فيها دواء عن كثير من الداء
وقال انما وضعه ليتوسل به الى القدح في صدق احاديث من
شهد الله تع بصدقه ونطق المعجزات الصريحة بنبوته و
كمال حكمته وانه اصدق القائلين كما قال تع والنجم اذا هوى ما ضل
صاحبكم وما غوى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
عليه افضل الصلوة واكمل التحيات ما دامت الارضون
والسموات ولقد احسن الامام حجة الاسلام حيث قال من
يتصدى لنصرة قواعد الدين بالامور الواهية انه صديق
جاهل للدين ثم الوجه في دفع هذا الدليل وامثاله اجراء براهين
ابطال التسلسل في ابطال الامور المتعاقبة الغير المتناهية مثل
برهان التطبيق وهو انه لو ترتبت امور غير متناهية لزم زيادة
عدد احد المتضايفين على الآخر وهو محال واما الملازمة فلان الترتيب

بين الشيئين عبارة عن كون احدهما سابقا والاخر مسبوقا والسابقية
والمسبوقية متضايفان فلو ترتبت امور غير متناهية واخذنا
من مبدأ معين سلسلة الى غير النهاية فذلك المبدأ مسبوق
غير سابق بالنسبة الى الاحاد الغير المتناهية ثم ان تصاعدنا من
جانب اللاتناهي وسابق غير مسبوق بالنسبة اليها ان تنازلنا
في ذلك الجانب والسابقية والمسبوقية فيما فوق المبدأ او
فيما تحته متساويان ضرورة ان كل واحد من الاحاد التي فوق
المبدأ وتحته له سابقية ومسبوقية ويبقى في المبدأ سابقية
بلا مسبوقية في صورة التنازل ومسبوقية بلا سابقية في
صورة التصاعد فيزيد عدد احد المتضايفين على عدد الاخر بذلك الواحد
واما بطلان اللازم فلان المتضايفين متكافيان في الوجود
فيستحيل زيادة عدد احدهما على عدد الاخر وعلى هذا التقرير لا
مجال لتوهم ان هذا البرهان في السلسلة الغير المتناهية من
الطرفين فان المتضايف الذي يجب زيادة عدد المتضايف
الاخر من جانب المبدأ انما يكون فيما فوقه في صورة التصاعد فيما
تحته في صورة التنازل فيلزم الانقطاع قطعا والفلاسفة تفصوا
عنه تارة بان الجملة الغير المتناهية في هذه الصورة غير موجودة
لعدم اجتماع احادها فلا يجري التطبيق فيها واخرى بان التطبيق
فيها او غيرها انما يدل على بطلان السلسلة الغير المتناهية
والسلسلة الغير المتناهية فيها غير موجودة لعدم اجتماع الاحاد
وحاصل الاول منع جريان الدليل فيها وحاصل الثاني منع تخلف

المدعى

المدعى وكلاهما مقدوح فيه اما الاول فلان التطبيق العقلي لا يتوقف
على اجتماع الاحاد واما الثاني فلان الدليل على نفي وجود احاد تلك
السلسلة مطلقا لا على نفي وجودها مجتمعة فقط فان وجودها على
التعاقب يستلزم ان يكون فرد من الاعداد المجتمعة في نفس الامر
مساويا لجزئه ومن اجلى البديهيات ان ذلك محال فان طبيعة العدد
سواء اجتمع احاده او تعاقب يابى عن قبول المساواة لجزئه فان
كون الكل اعظم من جزئه من اوائل البديهيات فان قلت مثل هذا
العدد لما كان مستحيلا لم يوجد في الخارج فان وجود الاحاد على
التعاقب لا يستلزم وجود العدد والموجود في الخارج لا يزال
واحد فقط فلا يوجد العدد اصلا والاشتباه انما وقع من حيث
الوهم يذهب الى ان تلك الامور المتعاقبة تجتمع في محل واحد
على قياس الامور التي تمر علينا واحدا بعد واحد وتجتمع في مكان
واحد وليس كذلك فان العدم فقد الذات بالكلية فالموجود منها
واحد فقط دائما فكيف يوجد العدد قلت الموجود في كل قطعة
من الزمان وفي كل ان يفرض ليس الا متناهيا ولكن جميع الاحاد
قد وجد في جميع الازمنة فهذا العدد موجود غايته ان ظرف
وجوده جميع الازمنة لا جزء منها ولا ان من الانات المفروضة
فيها فان الموجود اعم من ان يكون ظرف وجوده الزمان كلا
او بعضا او الان المفروض فيه فان من الموجودات ما هو زماني
الوجود كالحركة ومنها ما هو اني الوجود بل منها ما عندهم ليس
ظرف وجوده الزمان ولا الان بل ينسب وجودها الى الدهر

والسرمد لانهم يقولون نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت
الى المتغير هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد كما لا يخفى على
العارف بقواعدهم واذا كان الوجود اعم من الاقسام الاربعة فدعوى
انحصاره في اثنين منهما غير مسموعة وهذا الكلام انما اورده عليهم
بصورة النقض التفصيلي على دليلهم على جواز مثل هذا الشيء يظهر عجزهم
عن اثبات مدعاهم واما اذا اورده بصورة النقض الاجمالي فهم
بحسب آداب المناظرة مانعون وفضاء المنع واسع لكن لا
تقنع النفوس الذكية في مثل هذا المطلب بمجرد المنع بل يطلب
ما يثلج به الصدور ويسكن به غلة الطلب والله يحق الحق وهو يهدي
السبيل ثم انهم ذكروا ان بطلان التسلسل مشروط بالترتيب بين
الآحاد وان اجتماع الشيء في الامور المجتمعة الغير المترتبة جائز بل
واقع فان النفوس الناطقة غير متناهية عندهم لكن لما لم يكن
بينها ترتب حكموا بجوازه بناء على انه لا يمكن العقل ملاحظة تلك
الآحاد مفصلة وليس لها نظام متسق حتى يلزم من وقوع المبدأ
بازاء المبدأ وقوع الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث
وهكذا كما في صورة المترتبة فيجوز ان يقع اجزاء كثيرة من سلسلة
الكل بازاء جزء واحد من سلسلة الجزء وتستوضح بعض المتلونين
ذلك بخطين ممتدين في جهة واحدة وبخطين من الحصى
فانه يكفي في التطبيق في الصورة الاولى فرض طرفيهما منطبقين
وفي الثاني لا بد في التطبيق من ملاحظة كل جزء بازاء آخر
مفصلا والعقل يعجز عنه في غير المتناهي فلا يتيسر التطبيق اقول

فيه نظر لان التطبيق ان يوقف على ملاحظة كل جزء بازاء
آخر مفصلا فذلك غير مقدور في صورة الترتيب ايضا وان
كفى الملاحظة الاجمالية فهي جارية ههنا والقول بان الملاحظة
الاجمالية كافية في المترتبة بناء على ان فرض الانطباق بين المبدأين
انما يستلزم انقراضه في جميع الآحاد بخلاف الغير المترتبة
تحكم اذ يمكن للعقل فرض الانطباق من الآحاد ابتداء من غير اشعار
بانطباق المبدأ بالمبدأ فلماذا يكفي الملاحظة الاجمالية التابعة
لانطباق المبدأ بالمبدأ ولا يكفي الملاحظة الاجمالية ابتداء من غير
استعانة بل الوجه في الجواب على ما ذكرنا في بعض رسائلنا ان
نسلم جريان التطبيق فيه ونمنع لزوم الانقطاع على تقدير ان يكون
في الكل ما لا يكون بازائه شيء من سلسلة الجزء لان تلك الزيادة حينئذ
يكون في الاوساط فلا يلزم الانتهاء وتوضيحه ان التسلسلة
الغير المتناهية المترتبة لا شك في زيادتها على السلسلة المبتدأة
مما فوق مبدأها وبفرض التطبيق ينتقل الزيادة الى الجانب اللامتناهي
اذ لا يعقل الزيادة في الاوساط لاتساق نظام الآحاد فلا بد ان
يكون في الطرف فيلزم التناهي واما في الغير المترتبة فلا مانع
من الزيادة في الاوساط فلا يلزم الخلف هذا وعلى الدليل ايرادات
يستدعي المقام ذكرها الاول ان تلك الآحاد وان لم يكن مترتبة
في الواقع لكن للعقل ان يفرضها مترتبة ليظهر الخلف اقول فيه
نظر اذ للخصم ان يقول الخلف انما يلزم من الترتيب المفروض لا من
الآحاد ثم في هذا النظر نظر لان فرض الترتيب لا يستلزم فرض زيادة

ونقصان في احاد احد السلسلتين بازاء للمفروض تطبيقهما بحال
السلسلتين فليس منشأ الحكم هو الترتيب وهذا كما يفرض في الرياضيات
امور غير واقعة ليظهر احوال الامور الواقعة مثلا يثبت مساواة
زوايا المثلث لقائمتين بانا لو فرضنا اخراج احد اضلاعه كانت
الزاوية الخارجة عنه مساوية لمجموع الداخلتين وهي مع جارتها
التي هي احدى زوايا المثلث مساوية لقائمتين فيكون الداخلتان
معها ايضا مساوية لقائمتين او يقال هي مع جارتها مساوية لقائمتين
فلو لم يكن هي مع الداخلتين مساوية لها لم يكن مساوي المساوي
مساويا هف وهذا الدليل يشمل جميع المثلثات المفروضة والموجودة
مع ان منها ما يستحيل اخراج احد اضلاعه كالمثلث المفروض في داخل
فلك الافلاك فلا يتوجه المنع على التقرير الثاني بان الحكم انما لزم من
اخراج الخط وهو محال واكثر مسائل الرياضيات من الهندسة والهيئة
وغيرهما مبنية على مثل ذلك كالدوائر المفروضة في الهيئة وقد
صرح الرئيس في كثير من المسائل الطبيعية المبنية على مثل ذلك بانه
من قبيل الفروض التي يستعمل في الرياضيات كما في بحث ابطال الخلا
وابطال الحركة عديم الميل الى برهان حركة ذي المعاوق القوي ليلزم ان
يكون حركة ذي المعاوق الضعيف مساويا للحركة عديم المعاوق وقد
اورد عليه ان الحكم انما يلزم من فرض النسبة المذكورة وربما كان
وجود الحركتين والمعاوقين على تلك النسبة محالا فيكون الحكم ناشيا
منه لا من الخلا في الدليل الاول ولا من حركة عديم المعاوق في الدليل
الثاني واجاب عنه الرئيس بان هذا من قبيل الفروض المستعملة

في الرياضيات فلا يقدح في الدليل واستعمل هذه المقدمة في كثير من المسائل
الطبيعية بل ما ذكروه في البرهان السلمي من فرض الخطين الغير المتناهيين
الممتدين على هيئة ساقي مثلث من هذا القبيل فانه ربما كان البعد
غير متناه من جهة واحدة كسطح غير متناهي الطول متناهي العرض فلا
يمكن اخراج الساقين الغير المتناهيين فيه وهذا المنع ايضا مشهور فيما
بين المتاخرين وهو مكرر في دفع امثال هذه الايرادات بان هذا من
الفروض المستعملة في الرياضيات فلا يقدح فيه استحالة المفروض
فنقول فيما نحن فيه بمثل هذا الثاني النقض بمراتب الاعداد فانها
غير متناهية مع جريان التطبيق فيها وانت تعلم ان هذا النقض انما
يرد لو كانت المراتب الغير المتناهية من الاعداد موجودة في الخارج او في
الذهن مفصلا نعم مراتبها غير واقفة بمعنى ان اي مرتبة فرض فللذهن ان
يعتبر مرتبة اخرى فوقها لكن لا يقدر الذهن على ملاحظة المراتب
الغير المتناهية مفصلا فلا يرد النقض بها انما يرد النقض على من
الدليل مع تخلف المدعى وههنا لو سلم جريان الدليل فالمدعى غير متخلف
لان المدعى انتفاء السلسلة الغير المتناهية والسلسلة الغير المتناهية
في الاعداد منتف ولنا فيه كلام آخر سنورده فانتظر الثالث
ان بعضا من المتاخرين اجاب عن النقض بمراتب الاعداد بمنع
جريان الدليل في صورة النقض بناء على ان التطبيق لا يجري في
الاعداد اذ ليس فيها جملتان في نفس الامر متطابقتان لكون الاعداد
وهمية محضة هنا ان اريد من التطبيق في الدليل التطبيق في نفس
الامر وان اكتفي بالتطبيق الوهمي فاما ان يختار انه ينقطع الجملتان

جريان

ولا يلزم من ذلك تناهيهما في نفس الامر بل في الوهم لعجزه عن تمام التطبيق
او نختار انهما لا ينقطعان ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الامر لان
ذلك فرع وجودهما في نفس الامر واورد عليه بعض الفضلاء ان
لزم كونهما متحققين في نفس الامر بحيث يحصل التطبيق بينهما في
نفس الامر فلا يتم الدليل اذ لا يلزم استحالة وجود سلسلة واحدة
غير متناهية اذ ليس هناك جملتان متطابقتان لتوقف ذلك
على تباين الجملتين وانفصالها والجزء مع الكل ليس كذلك و
حديث الجبلين الممتدين والحصى على ما اورده للتوضيح ضايع اذ لا
مناسبة له بما نحن بصدده وان كفى كون الجملتين والتطبيق
بينهما وهميات فالدليل جار في مراتب الاعداد فيتم النقض على ان
ما ذكره في ثاني شقي الترديد من اختيار عدم انقطاع الجملتين في
الوهم لان ملاحظة الوهم للامور الغير المتناهية بالتفصيل
محال قطعا فينقطع الجملتان فيه قطعا واقول من البين انه اذا
وجد سلسلة غير متناهية مترتبة فالسلسلة المبتدأة مما
فوق مبدأها موجودة لا محالة فالسلسلتان موجودتان وللعقل
ان يلاحظ كل واحد من احاد سلسلة الجزء بازاء واحد من احاد
سلسلة الكل ولا نعني بالتطبيق الا هذا وذلك لا ينافي كون
احديهما جزء للاخرى ولا يتوقف على انفصال السلسلتين و
منشأ وهمه القياس على التطبيق الحسي والخيالي ولا حاجة
في الجواب ان يقال كما قال ذلك الفاضل ان المراد من تطبيق
الجملتين وانقطاعهما او عدم انقطاعهما في حد انفسهما ان

باطل

يكونا

يكونا بحيث لو طبقناهما لانطبقا بتمامهما او لا وعلى الاول يلزم
مساواة الجزء مع الكل وعلى الثاني يلزم انقطاع الناقصة قطعا
وللاز[م]ان قطعيتان ومستلزمتان لاستحالة ترتب الامور الغير
المتناهية ولا يقدح في هذا الاستدلال كون التطبيق في نفس
الامر غير واقع بل كونه غير ممكن كما توهم وهذا كما يقال مثلا شريك
الباري مح لانه لا يخ اما ان يكون بحيث لو وجد لقدر على منع
الباري تع من ايجاد ما اراد او لا وعلى الاول يلزم عجز الباري
وهو مح وعلى الثاني يلزم عجز الشريك فلا يكون شريك الباري
مح والمح جاز ان يستلزم المح اقول قد سلف منا ان البراهين الرياضية
اكثرها مبنية على فرض الامور الغير الواقعة بل المستحيلة
فلا يقدح استحالة التطبيق على تقدير التسليم في صحة البرهان
فما ذكره من ان استحالة التطبيق لا يقدح في صحة البرهان
صحيح بناء على ما اسلفناه لكن التطبيق فيما نحن فيه ممكن بل واقع
اذ للعقل ان يلاحظ على سبيل الاجمال كل واحد من سلسلة الجزء
بازاء واحد من سلسلة الكل وهذا هو المراد من التطبيق اذ به
يظهر المطلوب ولا حاجة الى تغيير التقرير والعدول الى هذا
التقرير المبتني على اعتبار الشرطية ثم تشبيه هذا الدليل المذكور
في استحالة شريك الباري غير مستقيم فان نفس شريك
الباري مح يستلزم المح ولا يتصور القدح فيه بانه مح جاز ان
يستلزم محالا كما ذكره كيف وفيه اعتراف بالمطلوب اذ ليس
المط فيه الا استحالة شريك الباري فكيف يتصور القدح

وهو خلف هذا الاستدلال صحيح
لا تقدح فيه بان شريك الباري مح

بالدليل

فيه بانه مح واما فيما نحن فيه فقد يتوهم ان المحال انما ينشأ من التطبيق
لا من نفس وجود السلسلة الغير المتناهية فلا يتم الدليل
على استحالة وجودها اذ هو بمنزلة ان يستدل على استحالة امر بانه
لو فرض معه امر مستحيل لزم منه مح فالوجه في دفع هذا الوهم
بعد تسليم ان المراد بالتطبيق ما هو غير واقع ومستحيل ما قدمنا
نقلا عن الرئيس وفصلناه بعض التفصيل وتحقيقه
ان يقال ان معنا مقدمة صادقة هي ان ما يستلزم على فرض
تلك الامور محالا فهو مح وذلك لا يجري في جميع المواد لانه لا يمكن الاستدلال
على انتفاء الجسم بانه لو فرض غير متناه لزم منه محال ويقال انا نعلم
ان الفروض المذكورة معروفات لا احال ما يقع فيه ولا يتغير
هو بها في ذاته وصفاته بخلاف الفرض المذكور في الجسم وامثاله
فليتامل واما اذا اريد بالتطبيق مما ذكرناه فهو امر واقع فلا مجال
لهذا الوهم فان قلت لا نم انه اذا وجد سلسلة غير متناهية تكون
السلسلة المبدأة مما فوقها موجودة لما تقرر في موضعه ان
الاعداد مركبة من محض الوحدات لا من الاعداد التي هي اقل منه
كما اشتهر عن ارسطاطاليس انه كتب الى بعض تلامذته لا تحسبن
العشرة مركبة من اربعة وستة بل هي جميع الوحدات التي
هي مبلغها قلت من البين انه اذا وجد الوحدات التي مبلغها
عشرة مثلا وجد الوحدات التي مبلغها تسعة وما ذكروه عن
ارسطاطاليس مبنيا على ان في العدد امر زايد على الوحدات
التي هي بمنزلة الصورة له وقد صرح الرئيس في الاوسط الجرجاني

بان كل عدد عبارة عن الوحدات التي هي مبلغها بشرط انضمام
وحدة اخرى وح يظهر عدم تركب العدد من الاعداد التي هي اقل
وما نقل عن ارسطو محمول على ذلك وبالجملة على اعتبار امر اخر
في العدد سوى الوحدات ولا شك ان العدد امر اعتباري سواء
اعتبر فيه امر اخر سوى الوحدات بمنزلة الصورة او لم يعتبر و
كلامنا في السلسلة الموجودة وهي معروض العدد لا العارض
ولا المعروض مع العارض ولا شك انه اذا وجد معروض الثلثة
وجد معروض الاثنين بالضرورة فانه اذا وجد زيد وعمرو
وبكر فلا بد ان يوجد زيد وعمرو ومجموع زيد وعمرو ليس خارجا
عن زيد وعمرو وبكر ولا عينه فيكون داخلا فيه لا محالة فاذا
وجد السلسلة المبتدأة من أ الى غير النهاية وجد السلسلة المبتدأة
من ب الى غير النهاية بالضرورة لا يقال ليس هناك الا الاحاد واحد
واحدا واما الجملة فهي من اعتبار العقل لانا نقول من البين الذي
لا مرية فيه انه اذا وجد أ و ب كان هناك ثلثة موجودات متغايرة
بالذات احدها أ والثاني ب والثالث أ ب كيف لا وقد بين بعض
المحققين كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الاول بهذا الوجه
وهو انه يصدر عنه وحده شيء وعن الصادر الاول عنه شيء
اخر وعن مجموع المبدأ الاول شيء اخر الى اخر ما ذكروه لئلا يلزم
الموجودات الخارجية الى الامور الاعتبارية فلو لم يكن هنا الامر
الثالث لم يكن لهذا الكلام الذي ارتضاه جميع الافاضل والاذكيا
وجه بل البرهان الذي ذكروه في اثبات الواجب وعولوا عليه

والصادر

وهو انه لو تسلسل الممكنات الى غير النهاية فالعلة المستقلة لهذا
المجموع اما نفسه واما جزؤه واما خارج الى غير آخر ما ذكروه
مبنى على ان المجموع موجود مغاير لكل واحد فان لكل واحد من
الاحاد علة مستقلة فى السلسلة هى الواحد الذى قبله ولكن الكلام
فى علة المجموع والذكى لا يشتبه عليه امثال ذلك اذا تمهد ذلك
فنقول برهان التطبيق على استحالة الامور الغير المتناهية مطلقا
كالنفوس الناطقة فانه وان لم يكن بين احادها ترتب لكن
يوجد السلاسل الغير المتناهى المترتبة فان مجموع ذلك النفوس
موقوف على ما هو اقل منه بواحد وهو على ما هو اقل منه بواحد و
هكذا فاذا فرضنا تطبيق جملة النفوس على ما هو اقل منه بواحد و
هو على ما هو اقل بواحد وهكذا الى غير النهاية ولا شك ان السلاسل
المترتبة بمنزلة الاحاد المترتبة فان تكافئتا من غير تفاضل كان
الجزء مساويا للكل وان انتهى السلاسل الموجودة فى الجزء قبل
السلاسل الموجودة فى الكل ظهر انتهاء الجزء لانه قد وصل الى
حد ليس فوقه سلسلة غير متناهية فاما ان لا يكون فوقه جملة
اصلا او يكون فوقه سلسلة متناهية وعلى التقديرين يلزم
انتهاء الجزء وهو يستلزم انتهاء الكل لانه لا يزيد عليه الا بواحد
بل نقول لا بد ان يوجد فى الجملة النفوس الغير المتناهية واحد و
اثنان وثلثة وهكذا الى غير النهاية اى معروضاتها وتلك
المعروضات موجودة فى الخارج لا محالة وان لم يكن عوارضها
من الوحدة والاعداد موجودة وتلك المعروضات مترتبة ترتبا

طبيعيا لان الواحد مقدم على الاثنين والاثنين على الثلاثة وهكذا
فان زيدا وعمرا جزء من زيد وعمرو وبكر وزيد وعمرو وبكر جزء
من زيد وعمرو وبكر وخالد وهكذا الى غير النهاية كما تحققه
هناك سلسلة مبتدأة من الواحد ومشتملة على معدودات
غير متناهية وكان النفس الواحدة موجودة وان لم يكن
عارضه موجودا كذلك الاثنان من النفوس موجود وان لم
يكن مفهوم الاثنين موجودا وكذا الثلثة والاربعة الى ما نهاية
فيجرى التطبيق بين معروضات تلك المراتب من الاعداد فظهر انه يلزم عليهم
ان لا تكون النفوس الناطقة غير متناهية ثم قيل فى هذا المطلب
ان نفس الابن موقوف على بدنه المتوقف على نفس الاب المقتضية
للقوة المولدة على بدنه وهكذا فكل نفس من النفوس متوقفة
على نفس ابيه فبين احادها ترتب بهذا الاعتبار واجاب عنه
بعض المحققين بان النفوس بذلك الاعتبار وان كانت مترتبة
لكن ترتبها باعتبار الابدان وهى غير مجتمعة اقول لا يعجبنى هذا
الجواب لان النفوس مجتمعة ولها ترتب باعتبار يجرى فيه
التطبيق فان توسط البدن ليظهر الترتب بين النفوس غير
قادح فى ترتب الامور الغير المتناهية المجتمعة اذ حاصل هذا
المقال ان نفس كل ابن متوقف على نفس ابيه وهكذا فيلزم نفوس
غير متناهية مترتبة مجتمعة فى الوجود وهو مستحيل
بالاتفاق فاذا ثبت ترتب النفوس بواسطة الابدان فنطرح
الابدان من البين ونتمسك بترتب النفوس المتوالدة الى غير

النهاية والوجه في الجواب عن قبلهم انهم لا يقولون ترتب النفوس
المتوالدة الى غير النهاية فان الرئيس في الشفاء وقد صرح بانقراض
الافراد الانسانية بل الحيوانات المتنفسة في القرانات العظيمة
المقتضية للطوفانات العامة قال ثم يحدث الانسان بالتولد
ويكون ذلك الانسان مؤيدا بخاصية يقدر بها على استنباط
الصنايع التي يحتاج اليها بنو النوع فيخترعها وذكر شمس الدين
الشهرزوري في كتابه المسمى بثمرة الشجرة الالهية كيفية تولد
هذا الانسان مفصلا وذكر ان هذا الادم الذي ننسب اليه
ليس حدوثه بالتولد بل بالتوالد وان التولدي سابق عليه بادوار
اقول فعلى هذا لا يتوجه الايراد على الفلاسفة اصلا فان سلسلة
التوالد عندهم متناهية غاية الامر انهم يثبتون سلاسل غير متناهية
كل واحد منها سلسلة متناهية فيكون النوع عندهم قديما مع
انتهاء السلسلة التوالدية وقد علمت من تضاعيف ما قررناه عدم
ورود النقض بمراتب الاعداد الا على من اعترف بوجودها في الخارج
واما المحققون القائلون بانها امور اعتبارية فلا نقض عليهم
لان العقل لا يقدر على ملاحظة المراتب الغير المتناهية مفصلا
فينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما في ساير الاعتباريات المتكررة
واعلم ان الرئيس استدل في الشفاء على بطلان التسلسل في الامور المترتبة
بانه يستلزم ان يكون هناك اوساط بلا طرف فان كل واحد من
الاحاد على هذا التقدير وسط بين سابقه ولاحقه من غير نهاية
فيلزم الوسط بدون الطرف وهو محال لان الوسط مضايف

للطرف والمتضايفان متكافيان في الوجود فيستحيل تحقق احدهما
بدون الاخر واقول فيه بحث اما اولا فالنقض بالحركة السرمدية
الفلكية التي يثبتونها فان الموجود من الحركة عندهم هو التوسط
كما حققوه وليس لهذه الحركة طرف الا بالاضافة ومثل ذلك متحقق
في صورة التسلسل اذ كل واحد منها له اطراف اضافية وان كانت
تلك الاطراف ايضا اوساطا بالقياس الى اطراف اعتبارية اخرى
واما ثانيا فالحل بان يقال ان اريد بالطرف ما لا يكون وسطا
بالاضافة الى شيء اصلا فلا نسلم ان الوسط مضايف للطرف
بهذا المعنى كما ان النبوة مضايف للابوة ولا يقتضي ذلك
ان يكون هناك ابوة لا يكون معروضها متصفا بالنبوة لشخص
اخر وان اريد بالطرف الاضافي اعم من ان يكون ذلك الطرف
وسطا بالقياس الى شيء اخر ام لا فذلك متحقق ههنا بلا نقول عدم
الانتهاء الى الطرف الذي لا يكون وسطا اصلا لازم بين للتسلسل في
الامور المترتبة بل يكاد يكون عينه فلا ينبغي الاستدلال بدل
التنبيه به على كونها بديهيا اذ ليس اجلى منه فان من لا يسلم
بطلان ترتب الامور الغير المتناهية لا يسلم انه لا بد لكل وسط من
طرف لا يكون وسطا اصلا ولو كان ذلك ظاهرا لم يعرض الخفاء
في بطلان التسلسل واذا تحققت ما تلوناه عليك امكنك ان تمام
الدليل العقلي على حدوث العالم بابطال التسلسل مطلقا باحد
الوجوه التي تستنبط من مطاوي ما قدمناه ويمكن الاستدلال
عليه بابطال ما ذكروه من استناد الحوادث الى الحركة السرمدية

التي يقولون انها حالة ثابتة مستمرة للمتحرك غير منقسمة بانقسام المسافة
غير مستقرة في حد من حدود المسافة بل سيالة في تلك الحدود وهي
بل منها امور النسب والاوضاع المتعاقبة مبدا للحوادث وجه
ابطاله ان تلك الاوضاع المتعاقبة كل سابق منها معد للاحق والمعد
يتوقف المعلول على وجوده وعدمه فسبب عدمه لا يجوز ان يكون قديما
وهو ظ ولا الحادث السابق عليه لا باعتبار وجوده ولا باعتبار عدمه
الطارى فان مجموعهما علة وجود ذلك لعلة وانما تتم العلة التامة
لوجود ذلك الحادث بهما فلا يكونان ولا شيء منهما علة لعدم ذلك
الحادث فاذا لا بد من حادث آخر يستند اليه عدم الحادث السابق
واما ان يكون وجود شيء آخر خارج عن السلسلة فننقل الكلام الى
سبب حدوثه فان كان هو ايضا امرا موجودا وهكذا لزم عند انتفاء
كل وضع حادث حدوث امور مترتبة مجتمعة في الوجود غير
متناهية وهو مح واما ان يكون زوال امر موجود كان جزءا من
علة وجود ذلك الحادث حتى يكون انعدامه سببا لانعدامه وننقل
الكلام اليه حتى يلزم ان يكون لذلك الحادث علل موجودة غير
متناهية مترتبة وهو ايضا باطل والحاصل انه ان كان علة انعدام
الحادث حدوث موجود آخر وهكذا لزم حدوث امور مترتبة
غير متناهية دفعة وان كان زوال امر موجود وهكذا لزم ان
يكون لذلك الحادث اسباب موجودة مترتبة غير متناهية حتى
يستند انعدام كل حادث الى انعدام سببه وعلى التقديرين يلزم
التسلسل المستحيل اما على التقدير الاول فوقت انعدام الحادث ولما

بحسب ذاتها المستمرة مستندة الى العلل القديمة وبواسطتها ما يهم

اعني الغير الثابت السبب العلة الموجبة الطارية

لان المراد السبب العلة الموجبة لعدمه فلو كانت العلة الموجبة لعدمه قديمة لزم التخلف عن العلة الموجبة وهو محال ومن هذا عرفت وجه لعدم جواز كون سبب عدم الحادث السابق عليه باعتبار وجوده او عدمه او كليهما فافهم احمد بن عبد الرحمن

على التقدير الثاني فوقت وجود ذلك الحادث ولا يمكن الجواب
عنه بان تلك الاوضاع المتعاقبة امور مفروضة بمنزلة الحدود
المفروضة في المقدار فلا تحتاج الى علة وجودا وعدما فانا
نعلم قطعا ان اتصاف شيء باخر في نفس الامر يحتاج الى علة
سواء كان ذلك الوصف موجودا في الخارج او لا ومن البين ان
تلك الاوضاع ليست من الامور التي يفرضها العقل بطريق الاختراع
كزوجية الثلثة بل هي صفات واقعية فيحتاج ثبوتها وانتفاؤها
الى علة قطعا ولا يمكن ايضا ان يجاب بان زوالها مستند الى
ذواتها بعد اتصافها بالوجود حتى يكون وجودها آنا علة لانعدامها
لان الجزء الاخير من علة عدمها لما كان وجودها لزم عدمها في
آن وجودها لامتناع تخلف المعلول عن تمام العلة ولا يمكن ايضا
ان يقال ان اتصافها بالوجود الزماني ممتنع فلا يحتاج انعدامها
بعد وجودها في الآن الى علة لان هذا الامتناع ان كان بالغير
فلا بد له من علة ويلزم ما ذكرنا وان كان ذاتيا لم ينفك
الذات عن عدمها في ذلك الزمان فيلزم ان تكون قبل
وجودها متصفة بالعدم في الزمان الذي بعد الوجود
وذلك خلف خال عن التحصيل وهذا كما انه يمكن الحوادث
التي يجب لذواتها الوجود في وقت والعدم في وقت فيسد
اثبات الصانع تعالى عن ذلك وذلك لانه يلزم ان يكون
الحوادث متصفة دائما بالوجود في وقت ذلك الوجود و
بالعدم في الوقت السابق على وجودها والوقت الذي

امها

القول

بعد وجودها فيكون في كل من الاوقات الثلثة متصفا بالصفات
الثلث اعني الوجود في وقت وجوده والعدم في الوقتين الاخرين
وذلك يستلزم اجتماع الاوقات واجتماع الوجود والعدم وتفصيله
ان الوقت اذا كان قيدا للمحمول حتى يكون الوجود والعدم في الاوقات
الثلثة لازمًا للذات من حيث هي لم ينفك الذات عن الاوصاف
الثلثة فيلزم الخلف المذكور وان كان قيدا للموضوع لم يكن الاو
صاف لازمة للذات من حيث هي بل لها بشرط والحفظ يكون شيء منها واجبا
بالذات ولا ممتنعا بالذات فيحتاج الى علة في وجودها وعدمها
فاتقن ولعل الامام حجة الاسلام رضي اشار مجملا الى ما ذكرناه مفصلا
حيث قال في الرد عليهم ان الحركة الدورية التي هي مستند
الحوادث حادثة او قديمة فان كانت قديمة كيف صارت مبدا لاول
الحوادث وان كانت حادثة افتقرت الى حادث اخر وتسلسل وقولكم
انها من وجه تشبه القديم ومن وجه تشبه الحادث فانها ثابتة
متجددة اي هي ثابتة التجدد متجددة الثبوت رد عليه انها مبدا
الحوادث من حيث انها ثابتة او من حيث انها متجددة فان كانت
من حيث انها ثابتة فكيف صدر عن ثابت متشابه الاجزاء
شيء في بعض الاحوال دون بعض وان كانت من حيث انها متجددة
فما سبب تجددها في نفسها فيحتاج الى سبب اخر ويتسلسل هذا كلامه
واورد عليه بعض الفضلاء انهم لا يقولون بوجود حادث بل هو اول الحوادث
الحوادث المستندة الى الحركة التي لا اول لها اذ الاوضاع الفلكية
والاستعدادات المترتبة على الحركات غير متناهية عندهم

والجواب انتهى

فلا يتوجه عليهم قوله فان كانت الحركة قديمة كيف صارت مبدا
لاول الحوادث لانه مبني على ما تقرر عنده من بطلان التسلسل مطلقا
ولذلك اردفه بقوله وان كانت حادثة احتاجت الى حادث
اخر ويتسلسل قوله قولكم الخ رد لما ذكروه في وجه التفصي وتفصيله
ان التجدد عبارة عن عدم الثبات ولا يتحقق ذلك الا بعدم بعد
الوجود اذ لولا ذلك لكان اما ثابتا او معدوما بالكلية فلا يكون
متجددا وسبب الانعدام لا يجوز ان يكون الحادث السابق عليه
لا باعتبار وجوده ولا باعتبار عدمه ولا باعتبار مجموعهما كما سبق
فلا بد ان يستند الى امر اخر حادث اما عدم شيء من اسبابه او حدوث
شيء من موانعه وكلاهما مستلزم للتسلسل في الامور المجتمعة في الوجود
المترتبة كما مر مفصلا وتحرير الدليل على ما ذكره قدس سره ان
الحركة الدورية ان كانت بحسب ذاتها القديمة من غير توسط امر
متجدد علة للحوادث لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وان كانت
بتوسط امر متجدد علة للحوادث لزم التسلسل في سبب تجدد ذلك
الامر لان التجدد انما يتحقق بالعدم بعد الوجود فان استند عدمه
الى انتفاء علته وعدم علته (الى انتفاء علة علته) وهكذا لزم التسلسل المستحيل في اسباب
وجوده وان استند الى وجود المانع لزم التسلسل في الموانع الموجودة
ولما كان عدم كل سابق علة لوجود اللاحق كان التسلسل في الموانع
الموجودة ~~ولما كان عدم كل سابق علة لوجود اللاحق كان التسلسل في~~
الموانع تسلسلا في علل وجود الحادث فان وجود هذا الحادث
متوقف على انتفاء السابق عليه وانتفاؤه متوقف على وجود ما

عنه على هذا الفرض فيتوقف وجود هذا الحادث على وجود المانع عن
وجود السابق وهكذا فيلزم التسلسل في اسباب وجود كل حادث وهذا وجه
آخر فان قلت لم لا يجوز ان يستند العدم الى امر موجود بل تقرر عندهم
ان علة العدم عدم علة الوجود وحينئذ يسقط هذا الشق اعني استناد عدم الحادث
الى وجود المانع فلا حاجة الى ابطاله قلت لا باس بذكر الشقوق
البعيدة استظهارا فان قلت لا نسلم ان وجود المانع سبب لانتفاء
الشيء بل سببه انتفاء علته ووجود المانع لا دخل له في العلية ما للاثر
على تقدير استناد انعدام كل حادث الى عدم علته التسلسل في الاعدام وهو غير
محال انما المحال في الامور الموجودة قلت انتفاء علة الحادث اما ان يكون
بانتفاء جزء موجود منها وهكذا فيلزم التسلسل في الاجزاء الموجودة لعلته
واما ان يكون بانتفاء المانع فذلك يستلزم وجود مانع منه وهكذا
الى غير النهاية فنقول هذه الموانع وان لم تكن مترتبة بحسب
ازمنة ذاتها في الوجود لكنها مترتبة بحسب ازمنة حدوثها
فان حدوث كل منها مقارن لانتفاء الحادث السابق وحدوث
الحادث اللاحق فيجري التطبيق فيها فان كان تلك الموانع متعددة
غير ثابتة نقلنا الكلام الى علل انتفائها وهكذا فيلزم ان يكون في
الوجود سلاسل غير متناهية من الحوادث المتصرمة الغير المتناهية
وذلك مما لا يقولون به ثم تلك الحوادث المتجددة لا بد لها على
اصولهم من حامل وحوامل متناهية وهو محال لانها عندهم لا تتحقق
الا في اربع مقولات وليس لتلك المقولات انواع ولا اصناف
غير متناهية حتى يتحقق الحركات الغير المتناهية فيها وعلى الثاني

او غير متناهية فعلى الاول يلزم
ان يكون لذلك الحامل حركات
غير متناهية مختلفة
لاختلاف ما هي فيه ظ

يلزم

يلزم مثله وعلى الثالث يلزم التسلسل المستحيل ان كان تلك الحوامل اجساما
او نفوسا متعلقة بالابدان فلا محيص الا ان نكون نفوسا مجردة
لها حركات نفسانية وذلك مما لا يقولون به بل لا يجوزونه على ما
بينا ابطال النفوس الناطقة الغير المتناهية كما سبق ولنرجع الى
التعرض لمقدمات دليلهم على قدم العالم فنقول في رد دليلهم
طريقان الاول نختار من شقي الترديد ان مؤثر العالم مستجمع
بجميع شرايط التاثير في الازل فيلزم قدم الاثر والا لزم تخلف المعلول عن
العلة التامة وهو محال قلنا لا نسلم استحالة التخلف على الاطلاق بل اذا كان
المؤثر موجبا بالذات اما اذا كان مختارا فيجوز ان يتعلق الارادة في
الازل بوجود العالم فيما لا يزال اذ اثر المختار انما يكون على وفق ارادته
فاذا لم يكن وجوده في الازل مرادا لم يوجد فيه فيصدر الحادث
عن القديم المستجمع لشرايط التاثير بل ربما كان صدور القديم عن
المختار محالا كما ذهب اليه جمهور المتكلمين فيكون الاثر الصادر عنه
حادثا وان كان الارادة وتعلقها ازليين فعليكم بيان امتناع
هذا فان قيل استحالة ما ذكرتم بينة اذ لا شبهة في امتناع ان
يوجد الموجب بجميع شرايط الايجاب ولا يوجد الموجب سواء
كان الايجاب بالذات او بالاختيار وكما انه لا شبهة في امتناع
وجود الحادث بدون موجب فقبل وجود العالم ان كان الارادة
وتعلقها بالمراد موجودين ولم يتجدد بعد ذلك شيء من الاشياء
كيف تاخر عنها وجود العالم ثم حدث بعد ذلك هذا في غاية
الاستحالة ما ذكرتم بطريق النظر فعليكم اقامة الدليل وما ذكرتم ليس الا

اعادة المنازع فيه بتغيير بعض العبارات فان محصله ان تخلف
الاثر عن المؤثر المختار مع استجماع شرايط التاثير وهذا عين محل النزاع
واذا ادعيتم العلم بها بطريق الضرورة فهو ممنوع ودعوى الضرورة
فيما خالف فيه كثيرون وغير محصورين غير مقبولة هكذا قال بعض الافاضل
واقول لا يخلو من ان يتحقق في الازل جميع ما لا بد منه في وجود المراد
وجوده اولا وعلى الاول يلزم ازلية المراد لان الواجب لا يتخلف عن
الموجب وعلى الثاني يحتاج الى امر حادث وينقل الكلام اليه فيلزم التسلسل
في الحوادث كما هو مذهب الفلاسفة وهذه المقدمات بينة لا يتطرق
اليها المنع والسؤال مجملا وما فصلناه وليس من قبيل اعادة الدعوى
بعبارة اخرى فما ذكره في معرض الجواب لا يغني من الحق شيئا فالوجه
ان يقال ان اريد انه تحقق في الازل جميع ما لا بد منه في وجوده و
وجوبه في الازل فمحال انه لم يتحقق وان اريد انه تحقق في الازل
جميع ما لا بد منه في وجوده ووجوبه فيما لا يزال فمختار انه تحقق
ولا يلزم منه ازلية المراد فان قيل هذا انما يتصور اذا كان
للوقت وجود حتى يمكن تعلق الارادة بوجود المراد في جزء من
الوقت دون جزء آخر اذ لو كان موهوما محضا لم يكن في اجزائه
اختلاف فلم يتعين بعض اجزائه بتعلق الارادة بوجوده فيه
دون غيره قلنا لا نسلم ان هذا يقتضي ان يكون للوقت
وجود كيف والزمان الممتد عندكم امر لا وجود له في الخارج و
انما تزعمون ان له راسما موجودا بناء على حكم بان هذا الامر
الممتد وان لم يوجد في الخارج لكنه بحيث لو فرض وجوده فيه

وفرض له اجزاء بالفعل كان بعضها البتة متقدما على بعض فانا ندرك
بالعقل امتدادا في الاول ثم نحكم على اجزاء ذلك الامتداد بان بعضها
مقدم على البعض بحيث لا يتصور اجتماعها في الخارج لو وجدت
ولن يكون الامتداد في العقل كذلك الا اذا كان في الخارج شيء
قار الذات يحصل في العقل بحسب استمراره واستقراره وعدم ذلك
الامر الممتد كما يتحقق من القطرة النازلة خط مستقيم ومن الشعلة الجوالة
خط مستدير وهذا الذي ذكرتم في معرض الاستدلال مدخول بانا لا نسلم
انه لن يكون الامتداد كذلك ما لم يكن له راسم موجود بل نقول كما
ان الامتداد الوهمي يتخيل امتدادا مكانيا لا يقف عند معين ويتوهم
وجود العالم في جزء منه ويحكم العقل بانه لو وجد في الخارج لكان
بعض اجزائه متقدما على بعض وبعضه متاخرا من غير ان يكون
لهذا الامتداد منشا موجود في الخارج كذلك الامتداد الزماني
موهوم محض لا منشا له موجود في الخارج فكما لا يدل حكم العقل
بتقدم بعض الاجزاء على بعض في الامتداد المكاني على وجود منشاه
كذلك لا يدل حكمه بتقدم البعض على البعض في الامتداد الزماني على وجود
منشاه بل نقول تخيل الامتدادين مركوز في فطرة الوهم حتى ان العقل
المشوب بالوهم يحكم بان ههنا فضاء غير متناه وان العالم في جزء
منه وكذلك يحكم بان ههنا زمانا غير متناه وان وجود العالم في
جزء منه وكما انه ليس في الواقع فوق العالم وتحته خلاء وملاء
اذ لا فوق له ولا تحت فان الجهات انما يتحدد في بعض العالم كذلك
ليس في الواقع قبل العالم قبل ولا بعد العالم بعد وتقدم الواجب

على العالم ليس تقدماً زمانياً فانه ليس في زمان وهم ايضاً معترفون بذلك
فانهم يقولون ان المجردات ليست في الزمان بل في الدهر والدهر وعاء
الزمان ومحيط به وكما لا يستلزم نفي الفوق عن الامتداد المكاني عدم
تناهيه كذلك لا يستلزم نفي القبل عن الامتداد الزماني عدم تناهيه
فالوقت انما هو حيث وجد العالم والتقدم الزماني والتاخر الزماني
هو لاجزاء العالم الجسماني بعضها مع بعض واما ما سوى الاجسام و
الجسماني فليس فيها تقدم وتاخر زماني كما ليس فيها تقدم وتاخر
مكاني وكما انه ليس فوق المحدد خلا وملا بناء على انه لا فوق له كذلك
ليس قبل وجوده وعدمه زمان بناء على انه ليس له قبل وليس يلزم من
ذلك عدم تناهي الزمان كما لا يلزم من الاول عدم تناهي المكان بل الزمان
متناه كما ان المكان متناه من غير فرق وحكم الوهم بلاتناهي الزمان
مثل حكمه بلاتناهي المكان فكما لا عبرة بحكمه في المكان كذلك لا عبرة
في الزمان وهذا مسلك دقيق سلكه بعض اهل التحقيق كالامام حجة
الاسلام في بعض تصانيفه والشهرستاني وعين القضاة وغيرهم
من المتكلمين والصوفية واشار اليه في التجريد فان قيل البعد
المكاني لا يمكن لاتناهيه والقدر الذي يمكن منه هو هذا الذي وجد
فلهم ان يقولوا الامتداد الزماني ايضاً لا يمكن لاتناهيه وانما وجد
منه القدر الممكن فان قيل تخصيص الزمان بهذا المقدار لا بد له من علة
فلهم ان يقولوا كما ان تخصيص العالم الجسماني بهذا المقدار لا بد
له من علة فما يقولون به هناك نقول به ههنا وانت تعلم ان هذا
الجواب لا يتوقف على نفي وجود الوقت مطلقاً بل على نفي وجوده قبل

العالم الطريق الثالث في رد دليلهم ان يختار ان المؤثر ليس في الازل
مستجمعاً لجميع شرايط التاثير اذ من جملتها تعلق القدرة القديمة بايجاد
العالم تعلقاً مخصوصاً ولم يتعلق القدرة هذا النحو من التعلق بايجاد
العالم في الازل بل بتاخره الى وقت معين بحكمة لا يعلمها الا الله
فاذا جاء ذلك الوقت حصل هذا التعلق فيتم الشرائط فحدث العالم
فان قيل الوقت ايضاً من جملة العالم اذ العالم ما سوى الله فيلزم ان
يكون للزمان زمان يوجد فيه وهو باطل اتفاقاً قلنا هذا انما يلزم
لو كان الزمان موجوداً وليس كذلك بل هو امر موهوم كما مر وكونه
موهوماً لا ينافي ان يكون له دخل في وجود العالم فان الامور الاعتبارية
قد يكون لها دخل في الامور الخارجية كارتفاع المانع والاعتبارات
التي يجعلونها مخصصة لصدور المعلول الاول عن الواجب تعالى
الى غير ذلك قيل فيه نظر اما اولاً فلان الوقت اذا كان موهوماً
محضاً لم يختلف اجزاؤه فتعلق القدرة والارادة بوجود العالم في
جزء منه دون آخر ترجيح بلا مرجح واجيب بان المتكلمين
يجوزون الترجيح بلا مرجح ويتمسكون بان الجائع يختار احد
الرغيفين والهارب احدى الطريقين انما الممتنع عندهم الترجح
بلا مرجح اعني ان يترجح احد طرفي الممكن بدون مرجح اصلاً حتى
يلزم انسداد باب اثبات الصانع واما الفاعل المختار فهم يجوزون
ترجيحه لاحد الطرفين بمحض الاختيار والارادة مع تساوي
الطرفين بمحض الاختيار والارادة تساوي مع الطرفين عند
قطع النظر عن الاختيار فاذا نقل الكلام الى تعلق الارادة والاختيار

وقيل هذا التعلق ان حدث بلا سبب لزم جواز حدوث العالم بلا سبب
وهو باطل قطعاً وان حدث بالاختيار تحقق هناك اختيار آخر متعلق
بهذا التعلق وهكذا الى غير النهاية وان حدث لعلة موجبة حادثة
لزم تسلسل العلل الموجبة الحادثة من جانب المبدأ وهو بعينه مذهب
الفلاسفة فقد اجاب عنه بعض الافاضل بان التعلق ليس امراً
موجوداً بل هو اعتبار عقلي ولا يلزم تساوي احكام الاعتباريات واحكام
الخارجيات فلا يلزم من امتناع وجود الممكن بلا سبب ولا من امتناع
التسلسل في الموجودات امتناعه في الاعتباريات على انه يجوز ان يكون
اختيار الاختيار نفس الاختيار فلا يلزم التسلسل ولا من جواز تخلف الاختيار
عما يقتضيه جواز تخلف الموجود عن علته وقد يقال البديهة شاهدة
بان كل حادث وجودياً كان او عدمياً اعتبارياً يحتاج في حدوثه الى
سبب يخصصه بوقت حدوثه هذا الكلام اقول تفصيل هذا الجواب
ان يختار تارة ان حدوث التعلق من غير سبب ويمنع استلزامه جواز
حدوث العالم بلا سبب لان التعلق امر اعتباري ولا يلزم من
جواز حدوث امر اعتباري بلا سبب جواز حدوث الموجود بلا
سبب واخرى ان حدوث التعلق بالاختيار وحدوث الاختيار
باختيار الاختيار وهكذا الى غير النهاية ويمنع بطلان هذا التسلسل
لانه في الامور الاعتبارية واخرى يقال اختيار الاختيار عين
الاختيار فلا تسلسل وانت خبير بحال هذه الاجوبة اما الاول فلان
رجحان احد الطرفين المتساويين وجودياً كان او اعتبارياً من غير
مرجح مطلقاً ممتنع فلا يتحقق الوقوع واما الثاني فان وجب كون

اثر

اثر المختار متأخراً عن الاختيار كما ذهب اليه اكثر المتكلمين لزم ان
يكون بين كل اختيار وحدوث الاختيار الذي هو متعلقه
زمان وان على ما ذهبوا اليه من جواز تأثير الآنات فيلزم ان يعرض
للواجب من الازل الى وقت حدوث الحادث اختيارات متعاقبة
غير متناهية كل منها يتعلق بالاختيار الذي يحدث عقيبه
الى ان ينتهي الى الاختيار الذي يتعلق بوجود الحادث وان لم
يجب ذلك بل جاز مقارنته له كما هو مذهب المحققين المجوزين
لكون اثر المختار قديماً فلا يجوز فيما نحن فيه ان يكون كل اختيار
مقارناً لمتعلقه والا لزم قدم العالم بل لا بد ان يكون تلك الاختيارات
متعاقبة الى ان ينتهي الى الاختيار المتعلق بايجاد العالم على نحو
تعاقب الاوضاع المنتهية الى وجود الحادث على مذهب الفلاسفة
ولا يلزم كونه تع محلاً للحوادث لان تلك الاختيارات امور
اعتبارية اضافية ولا محذور في اتصافه بالاضافات
الغير الازلية فان له تع بالاضافة الى كل حادث نسبة خاصة
واما الثالث اعني قولنا اختيار الاختيار عينه فهو كلام خال
عن التحصيل لان كل اختيار فهو مرجح للاختيار الذي هو متعلقه
فاذا كان نفسه كان مرجحاً بنفسه فيعود الى الجواب الاول
اعني حدوث الاختيار من غير سبب ولا يخفى بطلانه وايضاً لا
يمكن ان يكون الاختيارات المتعاقبة بعضها نفس بعض
بديهة وكيف يتقدم الشيء على نفسه بالزمان فافهم وما
يقال ان الارادة صفة من شأنها ترجيح احد المقدورين على الآخر

من غير مرجح بناء على ان كل احد يجد من نفسه ان له صفة من شأنها
ترجيح احد طرفي مقدورة من قيامه وقعوده وسائر حركاته وسكناته
من غير داعية في كل جزئي من جزئياتها ويعلم انه اذا غلبه عطش مفرط
او قصده سبع فحضر عنده اناآن او عن له طريقان متساويان في
الايجاء تماميه لم يتوقف عن مباشرته الى الاطلاع على المرجح فيه
حتى يؤدي الى هلاكه بل يختار احدهما من غير شعور بوجه رجحانه على
الاخر ولا يعلل ترجيح هذه الصفة لاحد الطرفين بشيء ولا يقال لم
تعلقت الارادة بهذا الطريق دون الطريق الاخر مع تساويهما
في جواز تعلقها بهما كما لا يعلل الايجاب الذاتي ولا يقال لم اوجب الموجب
هذا دون ذلك بل لو كانت مما يجري فيه التعليل والسؤال المذكور
ما كانت ارادة بل ماهية اخرى كما ذكره بعض الافاضل الا انه لا يجدي نفعا
لما ذكرنا من انه اذا سلم تساوي تعلق الاراده بالطرفين فلا محالة
لا بد من مرجح يرجح تعلقه باحد الطرفين على الاخر فان الوقوع بلا رجحان
وهو ينافي التساوي كما مر وبما ذكرنا من قياس الاختيار على الايجاب
في عدم الاستناد الى السبب ليس بشيء فان الايجاب عبارة
عن الاقتضاء ولا محالة ينتهي الى ما يكون مقتضيا لذاته و
ينتهي اليه السؤال بلم فنسبة الايجاب الى احد الطرفين ليس
مساويا النسبة الى الاخر حتى يجري فيه السؤال بخلاف الاختيار فان
تعلقه بكلا الطرفين ممكن اذ لو امتنع تعلقه باحدهما لم يتحقق الاختيار
بالمعنى الذي اثبته المتكلمون وهو الذي يصح منه الفعل والترك
فقولهم لم اوجب الموجب هذا دون ذلك مندفع بان ذاته لذاته

يقتضي هذا دون ذلك ولا يجري مثله في الاختيار بعد تسليم جواز
تعلقه بالطرفين بل الوجه ان يقال تعلق الارادة باحد الطرفين ان
يترجح في الواجب تعالى بحكمته ولا ينافي ذلك كونه تعالى فاعلا بالاختيار
وكونه بحيث يصح منه الفعل والترك نظرا الى ذاته وذات الممكن
وان تعين احد الطرفين نظرا الى حكمته والوجوب بسبب الاختيار
لا ينافي الاختيار بل يستلزمه وهذا كما ان العاقل يستحيل منه
ما دام عاقلا ان لا يغمض عينه عند تقريب ابرة من عينه بقصد
المغرز فيها ومع ذلك هذا الاغماض انما يصدر عنه بالاختيار
الوجه الثاني من وجوه استدلالهم على قدم العالم مبني على وجود
الزمان وقدمه اما وجوده فقد استدلوا عليه بوجهين الاول
انا نفرض حركة في مسافة معينة بقدر معين من السرعة والبطوء
واخرى في تلك المسافة بذلك القدر من السرعة فان توافقتا
في الاخذ والترك بان ابتدأتا معا وانتهتا فلا محالة تقطعان
المسافة معا وان تخالفتا في الاخذ والترك فبالضرورة
يقطع الثانية اقل من الاولى وكذا ان توافقتا في الاخذ والترك
وكان احديهما ابطأ فانها يقطع اقل فبين اخذ السريعة الاولى
وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع
مسافة اقل منه ببطء معين وبين اخذ السريعة الثانية و
تركها امكان اقل من الامكان الاول لكونه جزءا من ذلك الامكان
فهناك امر مقداري قابل للزيادة والنقصان بالذات يقع فيه
الحركة ويتفاوت بتفاوته ضرورة ان قبول التفاوت ينتهي الى

مايكون فيه وله قبوله اياه بالذات وهو الذي عبرنا عنه بالامكان
وهو ادنا من الزمان فيكون موجوداً لامتناع كون العدم الصرف
قابلاً للزيادة والنقصان وهو ليس نفس السرعة والبطوء اذا
المتساويان في السرعة والبطوء قد يتفاوتان في ذلك الامر المقدار
وبالعكس ولا امتداد المسافة لان المتساويين في امتداد
المسافة قد يتفاوتان في هذا الامكان لاختلافهما في السرعة
والبطوء وبالعكس الثاني من الوجهين اللذين استدلوا بهما
على وجود الزمان ان تقدم الاب على الابن ضروري فان الابن
انما تولد بعد الاب فاذا اعتبر الاب من حيث انه كان طفلاً مثلاً
كان مقدماً عليه كما انه اذا اعتبر من حيث انه مقارن لوجود
الابن كان معه وليس ذلك التقدم نفس ذات الاب لانه
امر اضافي وليس نفس ذات الابن كذلك ولا غيره من صفات
الابن ولا ذات الابن ولا صفاته فهو امر اضافي زايد عليه
فلا بد له من محل موجود يكون معروضاً له بالذات وهو الزمان
والجواب عن الوجه الاول ان تلك الامكانات امور اعتبارية
لا وجود لها في الخارج فلا نم انه لا بد لها من محل موجود الى ان
يقوم البرهان على انها ليست من الصفات الاعتبارية التي لا
يقوم الا بموجود خارجي ثم ان سلم ذلك فلا نم انه يقتضي
محلا يعرضه بالذات بمعنى ان يستحيل انفكاكه عنه و
عن الوجه الثاني بمنع هذه المقدمة ايضا و لم لا يجوز ان
يكون محله ذات الاب بل نقول هو من الاعتبارات العارضة

لذات

لذات الاب بشرايط مخصوصة كما ان القيام والقعود وغيرهما
من صفات الاب امور عارضة له من غير ان يكون هناك امر يكون
معروضاً لتلك الصفات بهذا المعنى وتلخيصه انه ان اريد
بالمعروض بالذات ما يكون موصوفاً به حقيقة فلا نم انه ليس
ذات الابن وان اريد ما يستحيل انفكاك الوصف عنه فلا نم
انه لا بد له من معروض بالذات بهذا المعنى ثم انهم بعد
استدلالهم على وجود الزمان استدلوا على قدمه بانه لو كان حادثا
لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا لا يجامع فيه السابق
اللاحق وهذا السبق لا يكون الا زمانيا فيكون الزمان موجوداً
على تقدير عدمه هف وقد سبق الجواب عنه في طي الكلام على
الحجة الاولى فلا حاجة الى الاعادة الوجه الثالث من وجوه
دلايلهم على قدم العالم هو ان العالم ممكن الوجود في الازل والا
لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان وهو محال بالضرورة
وقدرة الباري تع ازلية بالاتفاق فلو كان العالم حادثا
لزم ترك الجود وهو افاضة الوجود وما يتبعه من الكمالات
على الممكنات مدة غير متناهية وهو محال على الجواد الحق الكريم
المطلق والجواب عنه ان قولكم العالم ممكن الوجود في الازل ان
اردتم به انه يمكن له الوجود الازلي على ان يكون قولكم في الازل
متعلقا بالوجود فهو ممنوع لجواز ان يكون وجوده في الازل
ممتنعا وان اردتم به ان امكان وجوده في الجملة مستمر في الازل
على ان يكون متعلقا بالامكان فم ولا يلزم ان يكون وجود العالم

في الازل ممكنا الجواز ان يكون وجوده في الازل مستحيلا مع انه
في الازل متصف بامكان وجوده فيما لا يزال وهذا معنى ما يقال
ان ازلية الامكان لا يستلزم امكان الازلية وما قيل في اثبات الا
ستلزام ان امكانه اذا كان مستمرا في الازل لم يكن هو في ذاته
مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه
امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث لا يمنع
من اتصافه بالوجود في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز
اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في
جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته وازلية الامكان مستلزم لا
مكان الازلية صحيح الى قوله لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء
منها فانه ان اراد ان ذاته لا يمنع في شيء من اجزاء الازل من الاتصاف
بالوجود في الجملة بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بعدم المنع فيكون
معناه انه لا يمنع في شيء من اجزاء الازل من الوجود بعده فهو بعينه
ازلية الامكان ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود الازلي الذي
هو امكان الازلية وان اراد به ان ذاته لا يمنع من الوجود في شيء
من اجزاء الازل بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بالوجود
فهو بعينه امكان الازلية والنزاع انما وقع فيه فهو مصادرة
على المط ثم لو سلم ان وجوده في الازل ممكنا وليت شعري كيف
صدر هذا الكلام من هذا المحقق الامام مع ان من الموجودات
الممكنة ما هو آني الوجود كبعض الحروف ومع تصريحه في
مواضع من كتبه بان مهية الزمان تقتضي لذاتها عدم اجتماع

اجزائها وتقدم بعضها على بعض اذ بناء على هذا يلزم امكان
وجود كل من تلك الاجزاء نظرا الى ذاته ولئن قيل ان الكلام في
الامور الممكنة الوجود في الخارج واجزاء الزمان ليست ممكنة الوجود
فيه بل انما توجد في الخيال كما تقرر عندهم قلنا الدليل الذي ذكرتم
جار في امكان هذا النحو من الوجود وان لم يكن وجودا خارجيا
كما لا يخفى وربما يجاب عن هذا الوجه بانا لا نم امتناع ترك الجود
مدة لا يتناهى فان المبدأ عندنا فاعل مختار لا غرض لفعله بل
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وفعله تعالى لا يخلو عن حكم ومصالح لا
يحصى ومن وجوه الحكمة الظاهرة في عدم ايجاد العالم في
الازل استيثاره تع بالقدم الزماني كما استاثر بالقدم الذاتي
ليظهر توحده بالبقاء ازلا وابدا من غير شريك فيه الوجه الرابع
من وجوه استدلالهم على قدم العالم هو ان كل حادث مسبوق
بالمادة فلو لم يكن المادة قديمة لكانت مسبوقة بمادة اخرى
ويتسلسل والجواب ان هذا مما لا يكاد يتم فان دلائل وجود الهيولى
مقدوحة لوجوه مفصلة في كتب القوم وتصانيفهم وقولهم
ان حدوث الشيء لا عن محال مما لا دليل عليه ودعوى البداهة
فيه ممنوعة غاية الامر انا عاجزون عن احداث الشيء لا عن
شيء لان ذلك من خواص القدرة الازلية الالهية العالية على
جميع الممكنات بحيث لا يابى عن اطاعتها شيء من الاشياء انما
امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فان سياق الاية
بظاهرها يدل على انه لا يتوقف ايجاد لشيء من الاشياء على ما

هذا الامر الالهي والحق ان ما اطلع عليه الفلاسفة المتقدمون
وعولوا عليه في حدوث الممكنات هو النتائج المتعارف المشهور وما
الامور النادرة التي لا يتكرر في المدة المديدة من خوارق العادات
وغيرها فلم يتضح عندهم حق الاتضاح وقد اشار الى صحتها الرئيس
في مقامات العارفين ثم لا يذهب عليك انه اذا ظهر الخلل في
دلائل قدم العالم وثبت بالتواتر اخبار الانبياء الذين هم صفوة
البرايا واجماع اهل الملل على ذلك وقد نطق به الوحي الالهي على
وجه لا يقبل التاويل الا بوجه بعيد يتنوع عنه الطبايع السليمة
والاذهان المستقيمة فلا محيص عن اتباع الانبياء في ذلك
والاخذ بقولهم كيف والفلاسفة ينسبون انفسهم اليهم ويثبتون
اصول مقالاتهم على ما يزعمون انه ماخوذ منهم واساطينهم
ينتمون اليهم فاذن تقليد هؤلاء الاعاظم الذين اصطفاهم الله
تع وبعثهم لتكميل العباد وارشادهم الى مصالح المعاش والمعاد
وقد اذعن لكمالهم الفلاسفة اولى واحرى من تقليد الفلاسفة
الذين هم معترفون برجحان الانبياء عليهم ويتبركون بالانتساب
اليهم ومن العجب العجاب ان بعض المجرمين المتفلسفة يتمادون
في غيهم ويقولون ان كلام الانبياء ماول ولم يريدوا به ظاهره
مع انا نعلم انه قد نطق القرآن المجيد في اكثر المطالب الاعتقادية
بوجه لا يقبل التاويل اصلا كما قال الامام الرازي لا يمكن الجمع
بين الايمان بما جاء به النبي صلعم وانكار الحشر الجسماني فانه قد
ورد في مواضع من القرآن المجيد التصريح به بحيث

لا

لا يقبل التاويل اصلا واقول لا يمكن الجمع بين قدم العالم والحشر الجسماني
ايضا لان النفوس الناطقة لو كانت غير متناهية على ما هو
مقتضى القول بقدم العالم على ما ذهبوا اليه امتنع الحشر الجسماني
عليهم اذ لا بد في حشرهم جميعا من ابدان غير متناهية وامكنة
غير متناهية وقد ثبت ان الابعاد متناهية ثم التاويلات
يتمحلونها في كلام الانبياء عسى ان يتاتى مثلها في كلام الفلاسفة
بل ان تلك التاويلات من قبيل المكابرات السوفسطائية فانا
نعلم قطعا ان المراد من هذه الالفاظ الواردة في الكتاب
والسنة هي معانيها المتعارفة عند اهل اللسان فانا كما لا
شك في ان من يخاطبنا بالاستفسار عن مسئلة الجزء الذي لا
يتجزى لا يريد بذلك الاستفسار عن حال زيد في قيامه وقعوده
مثلا كذلك لا نشك في ان المراد من قوله تع من يحيي العظام
وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل
خلق عليم هو هذه المعاني الظاهرة لا معنى آخر من احوال
المعاد الروحاني الذي يقول به الفلاسفة وبالجملة فنصوص
الكتاب يجب الحمل على ظواهرها ما لم يمنع عنه مانع قوي
من برهان عقلي وقرينة صارفة عن الحمل على الظاهر والتجاوز
عن هذا النهج غي وضلال والتزام طريق اهل الكمال رزقنا
الله الاعتصام بهذه العروة الوثقى وثبتنا على نهج الاستقامة
والهدى بحق محمد المصطفى وآله وصحبه ومفاتيح الهدى
ومصابيح الدجى ومخاديج التقى مر الطيب

اتفق الاطباء والحكماء على ان اعدل الامزجة واقربها الى الاعتدال
مزاج الانسان وفيه اشكال وذلك لان خروج مزاج الانسان
عن الاعتدال الحقيقي ان كان لغلبة الحرارة كان فيما هو ابرد منه
ما هو اقرب الى الاعتدال الحقيقي وان كان لغلبة البرودة كان
فيما هو اسخن منه وان كان لغلبة الحرارة والرطوبة معا كان الاقرب
فيما هو ابرد وايبس وقس عليه الاقسام الثلثة الباقية اعني
ما اذا كان خروجه لغلبة الحرارة واليبوسة او البرودة في
الرطوبة او اليبوسة ولا شك انه يوجد في الانواع الاخر من الحيوانات
وغيرها ما هو اسخن وارطب من الانسان وما هو اسخن وايبس منه
وما هو ابرد وارطب وما هو ابرد وايبس ولذلك اذا تناوله الانسان
يظهر منه هذه الكيفيات والجواب ان الوارد على بدن الانسان
اذا كان دواء فانما يوثر فيه باحداث الكيفية بعد تاثير
الطبيعة فيها وان كان غذاء فكذلك مع انه لا شيء من الغذاء
يصير باسره جزء المغتذي بل تاخذ الطبيعة منه ما يصلح للتغذية
ويبقى منه اجزاء الفضلية يندفع بطريق البول والبراز والعرق
وغيرها فهذه الكيفيات انما تحصل في المزاج الانساني بسبب
تاثير الطبيعة في الغذاء والدواء فهي تحصل من ازدواجهما
وليس ذلك للدواء والغذاء في نفسهما على المزاج الذي يحصل
للانسان بعدهما ولهما كانا في عرض مزاج النوع الانساني فكانا
من قواها الانسان فان الصورة والنفس الفايض على الممتزج
انما يتبع المزاج على قول عدهم فاندفع الاشكال هكذا قيل واقول انه

نظر

نظر فان هذا الدواء والغذاء قبل وروده على بدن الانسان بل نوع
من انواع المركبات للمزاج فذلك المزاج ان كان من مراتب عرض
المزاج الانساني لم يكن المزاج الانساني اقرب الى الاعتدال من ساير
الامزجة لاشتراك غيره معه في المزاج بل لزم ان يكون انسانا على
قواعدهم هف فلا بد ان يكون احر او ابرد وارطب وايبس واحر
وارطب واحر وايبس او ابرد وارطب او ابرد وايبس بالنسبة
الى الامزجة الانساني فبقي الاشكال فالوجه في الجواب ان يقال
الخروج عن الاعتدال عبارة عن التفاوت بين مقادير الكيفيات
وعدم كونها على حد التساوي فكلما كان التفاوت اكثر كان ابعد
عن الاعتدال مثلا التفاوت بين العشرة وتسعة اعشار
اقل من التفاوت بين نصف العشر وعشرين فاذا فرضنا ان كيفيات
مزاج الانسان على النسبة الثانية او نسبة اخرى يكون التفاوت
فيها اكثر كان ابعد عن الاعتدال الحقيقي فما هو زايد في احدى الكيفيات
من مزاج الانسان يكون ابعد عن الاعتدال الحقيقي ولا دخل في
ذلك للجواب المذكور نعم لو قيل ان هناك اغذية وادوية معتدلة
بالنسبة الى بدن الانسان فيلزم ان كان يكون مشاركا للانسان
في المزاج كان ما ذكرها قتامل   من التفسير قوله تعالى
لكن حق القول مني لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين
يقتضي بظاهره دخول جميع الفريقين في جهنم والمعلوم من
الاثار والاخبار وساير الايات خلافه واجاب بعض المفسرين
بان ذلك لا يقتضي دخول الكل بل ما يملا به جهنم كما اذا قيل

ملات الكيس من الدراهم لا يقتضي دخول كل الدراهم في الكيس ولا
يخفى فساده فانه نظرا الى قوله ملات الكيس من جميع الدراهم
وهو يقتضي بظاهره دخول جميع الدراهم فيه كالكلام في المجرد
والحق في الجواب ان يقال المراد بلفظ اجمعين تعميم الاصناف فذلك
لا يقتضي دخول جميع الافراد كما اذا قلت ملات الجراب من جميع
اصناف الطعام فانه لا يقتضي ذلك الا ان يكون فيه شيء من
كل صنف من الاصناف لا ان يكون فيه جميع افراد الطعام وكذلك
امتلا المجلس من جميع اصناف الناس لا يقتضي ذلك الا ان يكون
في المجلس جميع افراد الناس بل ان يكون فيه من كل صنف فرد و
ذلك ظاهر وعلى هذا يظهر فايدة لفظ اجمعين اذ فيه رد على اليهود
وغيرهم ممن زعم انهم لا يدخلون النار

من الهندسة

تدبرهن اقليدس في المقالة الثالثة من كتاب الاصول على ان الزاوية
الحادثة من الدايرة والخط المماس لها احد من جميع الزوايا الحادة
المستقيمة الخطين فلا محالة يكون الزاوية الحادثة من قطر الدايرة
ومقعرها اعظم من جميع الزوايا الحادة المستقيمة الخطين لانها
تتم الزاوية الاولى من قائمة اذ الخط الخارج من نقطة التماس الى
مركز الدايرة عمود على الخط المماس كما برهن عليه في بدر هذه
المقالة ويلزم من ذلك انا اذا حركنا القطر من طرف المركز ادنى حركة
مع ثبات نقطة التماس يصير الزاوية الحادثة من القطر بعد
الحركة والدايرة اعظم من قائمة من غير ان تصير مثل القائمة لان
اي قدر يتحرك ينضاف الى تلك الزاوية زاوية مستقيمة الخطين

وهي اعظم من الزاوية الحاصلة من الدايرة والخط المماس التي كانت
متممة للزاوية الحاصلة من الدايرة والقطر الى قائمة فيكون مجموعها
اعظم من قائمة فيلزم ان يصير المقدار الصغير بالحركة اعظم من
المقدار الكبير من غير ان يصير مساويا له وهذا هو الطفرة وهذا
الاشكال لم يصل الينا من احد من الاذكياء والفضلاء حله
واقول قد تحقق عند المحققين ان الزاوية من الكيفيات المختصة
بالكميات وليس كما بالذات بل الكم بالذات هو السطح الذي هو معروض
الزاوية ولا شك ان السطح الصغير في هذه الصورة لا يصير اعظم
من الكبير الا بعد ان يساويه واما الزاوية القائمة فكيفية مخصوصة
لا توجد في هذه الحركة كما انه لا يوجد في الحركة بعض الكيفيات الى بعض
بعض من الكيفيات مثلا لا توجد الصفرة في الحركة من الفستقية
الى السواد ولا البياض وفي الطعوم لا يوجد في الحركة من الحموضة الى
الحلاوة المرارة والحاصل ان الطفرة انما يلزم لو كان المقدار الاصغر
قد زاد على المقدار الاصغر قد زاد على المقدار الاكبر من غير ان يساويه
والمقدار هو السطح وهو لا يزيد على السطح الاعظم منه الا بعد ان يساويه
واما الزاوية فليست مقدارا بالذات بل هي من الكيفيات العارضة
للسطح ولا يلزم تحقق جميع الكيفيات في الحركات الكيفية

من الهيئة ذكروا في حل بعض اشكالات فلك القمر وغيره انه يحصل
حركة مستقيمة من حركة كرة قطرها يساوي نصف الكرة الاولى
وحركة المخاطة ضعف حركة المحيطة فينزل الكوكب ويصعد
على قطر من اقطار المحيطة وقال العلامة قطب المحققين في التحفة

ان من يثبت بين كل حركتين مستقيمتين سكونا لا يجوز ذلك اذ يلزم
السكون على الفلكيات وقد يقال ايضا انهم ذكروا ان ما فيه مبدا
ميل مستدير ليس فيه مبدا ميل مستقيم واقول كلاهما مدفوع لان
مدار السكون بين الحركتين على تخالف الميلين وليس في هذه القوة
ميلان مستقيمان صاعد وهابط بل يحدث الحركة المستقيمة
من تركب الحركتين المستديرتين وظهر من ذلك اندفاع الثاني ايضا
من المنطق استدل الرئيس في الشفاء على ان التصور لا يفيد التصديق
بانه ان كان هذا المفرد المتصور سواء كان موجودا او لا مفيدا
للتصديق فهو ليس موجبا له لان ما لا يختلف حال الشيء لوجوده
وعدمه فهو ليس علة له وان كان لوجوده مدخل في الافادة فلا
يكون مفردا بل قضية واقول فيه بحث اما اولا فلانه منقوض بافادة
التصور فان المقدمات جارية فيها واما ثانيا فلانا نقول هذا المفرد
بوجوده الذهني مما يفيد التصديق من غير ان يصدق بوجوده فيه
كما في افادته التصور بعينه فظهر ان ما ذكره مغالطة ومثل ذلك
غريب من مثله   من الارثماطيقي العدد اما تام وهو ما يكون
كسوره مساويا له كالستة فان اجزاءه وهي السدس والثلث و
النصف مساو له واما زايد كاثني عشر فان اجزاءه تزيد عليه
واما ناقص وهو ما يكون اجزاؤه اقل منه كسبعة مثلا فانه ليس
فيه الا السبع وقد نظمت قاعدة في تحصيل العدد التام فقلت
چو باشد فرد اول ضعف زوج الزوج كم واحد بود مضروب
ايشان تام وان ناقص وزايد   ومعناه انه يؤخذ زوج الزوج

وهو

وهو ما لا ينقسم الى الافراد حتى ينتهي الى الواحد كالاثنين في المثال المذكور
ويضعف حتى يصير اربعة ويسقط منه واحد حتى يصير
ثلثة فهو فرد اول لانه ليس بعده سوى الواحد فرد آخر وهو المراد
بالفرد الاول فيضرب الثلثة في الاثنين الذي هو زوج الزوج
فيصير ستة وهو العدد التام وقس عليه مثلا باخذ الاربعة
وهو زوج الزوج فيضعفها حتى يصير ثمانية واسقطنا منه
واحدا صار سبعة وهو فرد اول اذ لا يعده سوى الواحد فضربه
في الاربعة يصير ثمانية وعشرين وهو عدد تام ايضا ومن خواص
العدد التام انه لا يوجد في كل مرتبة من الاحاد والعشرات وما
فوقها الا واحد مثلا لا يوجد في مرتبة الاحاد الا الستة وفي
مرتبة العشرات الا الثمانية والعشرون وقس عليه في
استخراج بهذه القاعدة العدد التام في المراتب الاخر ثم اني
اريد ان اذيل الرسالة بلطايف يبتني على قواعد بعضها رياضية
وبعضها مناسبات يستنبطها الحكماء الالهيون والعرفاء
الكاملون من اهل الاذواق العالية واصحاب الحكمة
الخفية المتعالية فمنها انهم ذكروا ان الاعداد المتحابة كل
عددين يكون كسور احدهما مساويا للآخر مثل مائتين وعشرين
ومائتين واربعة وثمانين فان كل منهما تساوي الآخر ولا محالة
يكون احد العددين زايدا والآخر ناقصا والعدد الزايد وهو ٢٢٠
في هذا المثال يسمى عدد المحب والمحبوب وطريق استخراج هذين
العددين مذكور في الارثماطيقي وهو ان يؤخذ زوج الزوج

كالاربعة فى المثال ويضاف اليه واحد فيصير خمسة فيضرب فى اثنين
يصير عشرة فيزاد عليه واحد فيصير احد عشر فيضرب هذا فى الخمسة
يصير ٥٥ ثم يضرب هذا فى اربعة يصير ٢٢٠ وهو العدد المحب ثم
يجمع الخمسة مع احد عشر تصير ستة عشر يضرب فى اربعة تصير اربعة
وستين نضمه الى العدد المحب يصير مايتين اربعة وثمانين و
هو العدد المحبوب وهذان العددان فى مرتبة العشرات وابتداء و
جودهما فى مرتبة المات ثم يوجد فى غيره من المراتب ولا يوجد فى كل
مرتبة الا متحابان ويشترط فى تحصيله ان يكون الحاصل من زيادة
واحد على زوج الزوج فردا اول وكذا الحاصل من زيادة الواحد
على مضروب هذا الفرد الاول فى زوج الزوج ففى المرتبة الثانية
زاد واحد على ثمانية وعشرين يصير تسعة وعشرين وهو دون عدد
اول نضرب فى ٤ الذى هو بمنزلة الاثنين فى المثال السابق يصير ٤
و ٤ يزاد عليه واحد يصير ٤٦ ثم اذا كان عند انسان خاتم او
لوح من فضة او ذهب او ما امكن من المعادن وينقش فيه مربع
وفقه ٢٢٥ وعند آخر خاتم او لوح فيه مربع وفقه ٢٨٤ فان
من عنده المربع الثانى يحب ويميل الى من عنده المربع الاول
بل ذكر افلاطون انه اذا اتفق ان يكون عند احد العدد الاقل من
اى جنس كان وعند آخر العدد الاكثر من ذلك الجنس يقع
المحبة بينهما فان من عنده العدد الاكثر يحب من عنده الاقل
والسر فى تعيين العدد الاقل للمحب ان المحب من حيث انه محب
انقص من المحبوب من حيث انه محتاج اليه مشتاق اليه فينا

لا يوجدان

بينهما

العدد الاقل والمحبوب العدد الاكثر وقد قلت فى التعمية عن اسم
نكن كر وافق از خواص اعداد بكشاى بجملة اين معما اول عدد
محب بدست آن بروى عدد محب بيفزا والمراد بعدد المحب
المذكور اولا هو اقل العددين المتحابين المذكورين وهو رك وبعدد
المحب المذكور ثانيا هو عدد لفظ المحب بحساب الجمل وهو ن ثم
انه ذكر بعض العرفاء الظرفاء الشرفاء ان جذب المقناطيس للحديد
مستند الى كون مزاجهما على نسبة الاعداد المتحابة وكون مزاج
احدهما على اقل العددين والاخر على اكثرهما واقول هو خيال لطيف
لكن لا يساعده التجربة فانا قد شاهدنا ان المقناطيس يجذب
المقناطيس وقد كان عندنا قطعة منه فقطعناها
قطعا مختلفة وشاهدنا ان القطعة الصغيرة يجذب الى
القطعة الكبيرة والقطعتان المتساويتان ينجذب كل منهما
الى الاخر فهذه التجربة تقتضى ان لا يكون نللسا الجذب والانجذاب
لوقوع النسبة المذكورة بين المزاجين فان اجزاء المقناطيس
الواحد يجذب بعضها بعضا ولا اختلاف بينها بحسب
المزاج ولئن توهم انه ربما كان الاجزاء العنصرية المتمازجة
فى الصغير والكبير فلو كان الامر كما توهم لم يستقم الحكم فى جميع
مراتب الصغير وايضا القطعتان المتساويتان متساويتان فى
اجزاء العناصر فما وجه انجذاب كل منهما الى الاخر ولو كان
العددان المتوافقان مفيدا لهذه الخاصية لم يحتج الى الاعداد
المتحابة بل كان الخاصية للعددين المتوافقين مطلقا ولم

مقا

يكن لتعيين العدد الاقل للمحب والعدد الاكثر للمحبوب فايده
فليدرك والله الموفق ومنها ان العرفاء الراسخين في معرفة
الحقايق واستكشافها بالذوق الذاتي والحدس الفايق راوا بعين
بصيرتهم ان مراتب الاعداد منطبقة على مراتب العالم وانها مرآة
الحقايق الاشياء حتى انه لو وفق احد للاطلاع على جميع خواص
انكشف عليه احوال الموجودات من الحوادث الماضية والاتية
وقد نقل ان بعض المحققين من المغاربة استنبط من قوله تع
اذا زلزلت الارض زلزالها انه يقع في سنة اثنين وسبعمائة
زلزلة فكان الامر على ما انكشف له ووقع في تلك السنة
زلزلة عظيم وحكم بعض اهل هذا العلم ان السلطان السعيد
العادل شاهرخ يصير ملكا في سنة ثمانمائة ووقع الامر كما حكم و
امثال هذا اكثر من ان يحصى وقد دون بعض المتاخرين من
اهل الذوق الكامل في ذلك الشان فنا وصنف فيه كتابا ورسائل
وادرج فيها كثيرا من اللطايف والمعارف وذكر ان عدد
التسعة بمنزلة آدم وعدد الخمسة بمنزلة حوا وان قوله طه
قسم بآدم وحوا ولذلك اذا فصل التسعة الى مقوماتها اعني
الاعداد التي هي اجزاؤها وجمعت تلك الاعداد يصير مجموعها
خمسة واربعين وهو عدد آدم واذا فصلت الخمسة الى
مقوماتها وجمعت يصير مجموعها خمسة واربعين وهو عدد
حوا وكما ان حوا خلقت من الضلع الايسر لآدم كذلك عدده
وهو خمسة عشر هو الضلع في مربع الثلثة يكون كل ضلع

منها

منها خمسة عشرة وهو عدد حوا كذلك قيل وا قوله
على هذا التوجيه لا يبقى لتقييد الضلع بالايسر معنى
لان كل ضلع كذلك من غير تخصيص باحد الاضلاع فالاولى
ان يقال ان الخمسة والاربعين حاصل ضرب الخمسة في التسعة
وطرفا الحساب يسمى في اصطلاح اهل الحساب اضلاعا
فللخمسة والاربعين بهذا الاصطلاح ضلعان التسعة والخمسة
والخمسة اقل الضلعين فهو ايسرهما لان الايسر اضعف
كما ان الاقل اضعف وقلت في التعمية عن اسم طاهر بيتا
مشتملا على المعاني وهو هذا كر آدمي فهم كني اسما را

رباعی

معلوم كني حقيقت اشيا را چل آدم وحوا زعدد دانستي
در مرتبه سيوم ببين بابا را الطاء والهاء يخرجان من
المصرع الثالث كما علم مما سبق والباء اذا وقع في المرتبة
الثالثة وهي مرتبة المات كان راء وفي قوله بابا را
لطيفه لا يخفى على الفطن هذا آخر ما قصدنا ايراده في هذه
الرسالة جعله انموذجا للسالك لعلوم ولله الحمد في الاخرة
والاولى والصلوة والسلام على سيدنا الولي محمد المصطفى
والمجتبى المعلى وآله وعترته واصحابه رجوم العدى ونجوم
الهدى

بسم الله الرحمن الرحيم

بعد الحمد لله الاحد الصمد على نعمه التي تجاوزت عن حد العد وقامت العد
والصلوة على سيدنا الاحمد الامجد محمد وعلى آله وصحبه من كل اوحدي
اوحد وعبقري اسعد فهذا تفسير سورة الاخلاص على ما فتح الله تعالى
على مؤلفه الفقير الى الله الغني محمد بن اسعد الصديقي الدواني وقد
اشتمل على زبدة ما قاله اهل التفسير مع تتميمات وتحقيقات منحها
الله تعالى لهذا الفقير الكسير وعلى مهد بعض اعمدة المعقول من القواعد
الحكمية التي هي في مهمات من الاصول مع ما يليق بها من النقد والاتمام
والنقض والاحكام والتوهين والابرام على ما يشاهده اولوا الفطنة
الثاقبة والفكرة الصائبة الذين خاضوا في تيار بحار العلوم العقلية
والنقلية وغاصوا في لجج المسائل الفرعية والاصلية وان كانوا في
هذه الايام اعز من الكبريت الاحمر بل لا يكاد يظفر بهم الا في الاقل الا بذرك
فلما تحفتها الى الحضرة من باهي مكانه السلطنة على الخلافة ونحو طوائف
الانام باصناف المكرمة والرافة وعمر رباع الجود بعد الاندراس واعلى منار
العلم بعد الانطماس واشار آثار المعالي غب الانطماس الخوض في زمانه
روض العدل الى رونقه وعاد عود الفضل الى نمائه قرير عين آمال اهل
الكمال ودبر سجال الافضال على ذوي الاقبال اضاء فضاء العالم
بانوار معدلته الشاملة واصاب طوائف بني آدم بصيب وابل

عطيته الكاملة التي اليه الدهر زمام الاحكام وذلل له ايدي القضايب
صعاب الايام واشطم بحسن مساعيه نظام مصالح الانام فهو حسنة
الزمان ونكتة الدهر والاوان واذ هو السلطان بن السلطان
والخاقان بن الخاقان بن الخاقان باسط بساط الامن والامان
ناشر رايات الجود والامتنان على طوائف بني نوع الانسان ناصر
آيات القرآن وبينات الفرقان مظهر لطائف الطاف الرحمن ناصر
السلطنة والخلافة والدنيا والدين ابو الفتح عبد القادر خلد الله
ظلال خلافته ونوال رافته الى يوم الدين وقد ارسلته الى الاذكياء
الحافين من حوله المحتظين من جوده وطوده فليسعدوا ابر
تياملوه بالنظر الدقيق يفوزوا منه بدرر التحقيق وغرر التدقيق
والله تعالى ولي التوفيق وهو بتحقيق رجاء الراجين وها انا اشرع
في المقصود بعون الله المعبود واقدم بين يدي ذلك مقدمة
هي ان هذه السورة مكية بالاتفاق ويسمى سورة الاخلاص مشتملة
على توحيد الله تعالى ونفي الاشتراك معه كما سيظهر وسورة الاساس
لاشتمالها على اصول الدين وفي الكشاف روى ابي وانس
عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم اسست السموات السبع والارضون
السبع على قل هو الله احد يعني خلقت ليكون دلايل على توحيد الله
تعالى ومعرفة صفاته التي نطقت بها هذه السورة وورد في
الحديث ان هذه السورة معادلة لثلث القرآن قيل ان المقصد
الاقصى من طلب العلوم باسرها معرفة ذات الله تعالى وصفاته
وكيفية صدور افعاله عنه وهذه السورة دالة على سبيل النص

القصص صح

والايماء على جميع ما يتعلق بالبحث عن ذات الله لاجرم جعلت معادلة
لثلث القرآن ولا يبعد ان يقال ان المقاصد القرآنية منحصرة في معرفة
المبدا والمعاد والاحكام و[illegible] فالغرض منها الحث على تلقي
تلك المقاصد والاعتبار من احوال المعرضين عنها والمنكرين وهذه
السورة مشتملة على البحث عن المبداء فكانت معادلة لثلث
القرآن لا يقال قد ذكرتم سابقا ان هذه السورة مع سورة الكافرين
بمنزلة كلمة التوحيد ومقتضى ذلك ان تكون معادلة لربع القرآن
كما ذكرتم في توجيه كون سورة الكافرين ربع القرآن لانا نقول لا
ريب ان سورة الكافرين بصريحها تشتمل على النهي عن عبادة غيره
تعالى كما مر وبذلك لا يتم التخصيص بالعبادة ما لم ينضم اليه الامر بعبادته
وهذه السورة تشتمل على الحث على عبادته تعالى وان كانت
مشتملة على امر زائد هو البحث عن صفاته فباعتبار جميع مقاصدها
ثلث القرآن وباعتبار بعضها ربعه فان الثلث مشتمل على الربع
لا محالة واعلم انه اشار في الكشاف الى انه يعدل كل القرآن قال
لاحتوائها على صفات الله تعالى وعدله وتوحيده والعلم تابع للمعلوم
في الشرف ومعلوم هذه السورة هو الله وصفاته وما يجوز عليه
وما لا يجوز كذا ذكره وقال القاضي في تفسيره بعد ما نقل عن الحديث
انها تعدل ثلث القرآن وتنبيه بان مقاصد القرآن محصورة في
العقائد والاحكام والقصص وقال ومن عدلها بكله اعتبر
المقصود بالذات ولم اجد في التفاسير التي اطلعت عليها حديثا
يشعر بكونها عديلا لكل القرآن الا ما سياتي نقله عن الكشاف في

تفسير

تفسير ابن الكثير والمعالم وهما العمدة في الحديثيات بالروايات
المتعددة عن رسول الله صلى الله عليه وآله انها تعدل ثلث القرآن
نعم روى ابن الكثير عن الامام احمد باسناده عن ابي سعيد الخدري
انه بات قتادة بن النعمان يقرا الليل كله بقل هو الله احد فذكر ذلك للنبي
صلى الله عليه وآله فقال والذي نفسي بيده ليعدل نصف القرآن
او ثلثه والظاهر انه من شك الراوي فلا يثبت كونها نصفا فضلا عن
كونها عديلا للكل واما سبب نزولها فقال في المعالم روى ابو العالية
عن ابي بن كعب ان المشركين قالوا لرسول الله عليه صلى الله عليه
وآله انسب لنا ربك فانزل الله تعالى هذه السورة ونقل الواحدي
رحمه الله في تفسيره الكبير الذي سماه بالسواد الاعظم ان هذه
السورة اذا نزلت شايعها فوج من الملائكة يقولون انها نسب الرب
وفي المعالم ايضا عن ابن عباس ان عامر بن الطفيل واربد بن ربيعة
اتيا النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال عامر اليه ما تدعونا يا محمد قال الى
الله تعالى قال صفه لنا امن ذهب هو ام من حديد ام من خشب فنزلت
هذه السورة فاهلك الله اربد بالصاعقة وعامرا بالطاعون وقال
الضحاك وقتادة ومقاتل جاء ناس من احبار اليهود الى النبي صلى الله
عليه وآله فقالوا صف لنا ربك يا محمد لعلنا نؤمن بك فان
الله انزل نعته في التورية فاخبرنا من اي شيء هو وهل يأكل ويشرب
وممن ورث ومن يرثه فانزل الله هذه السورة وفي قراءة
ابن مسعود وابي بن كعب هو الله احد بدون قل وقال في
الكشاف ان قراءة النبي صلى الله عليه وآله الله احد بغير قل هو لك

البني صلى الله عليه وآله قال من قرأ الله احد كان يعدل القرآن و
قد اتفقوا على انه لا بد من قل في قل يا ايها الكافرون ولا يجوز في
تبت قيل لان قل يا ايها الكافرون مشافهة الرسول وموادعته
لهم وتبت معايب عمه فلا يناسب ان يكون منه واما هذا فتوحيد
يقول به تارة ويومر ان يدعوا اليه اخرى ولا يبعد ان يقال ان
القول بمعايب ابي لهب انما كان من الله كان داخلا في زجره وتفضيحه و
اما معناه فاما ان يكون هو ضمير الشان وهو مبتدا وخبره جملة
الله احد ولا حاجة في هذا الخبر الى العايد لكونه بعينه هو المبتدا
في المعنى لان قوله الله احد هو الشان الذي هو عبارة عنه وليس
كذلك زيد ابوه منطلق فان زيدا والجملة يدلان على معنيين مختلفين
فلا بد مما يصل بينهما كذا في الكشاف وهو اما مرفوع عند النحو
اما ان يكون راجعا الى المسئول عنه حيث قالوا اصف لنا ربك
او انسب لنا ربك وبعض الصوفية عدوا هذه اللفظة من عداد
الاسماء الحسنى الالهية قال الامام الرازي علمني بعض المشايخ
يا هو يا من هو يا من لا هو الا هو وقال شيخ الفلاسفة ورئيسهم
ابو علي بن عبد الله بن سينا في الرسالة المعمولة لتفسير هذه السورة
الهو المطلق هو الذي لا يكون هويته موقوفة على غيره فان كل ما كان
هويته موقوفة على غيره فهو مستفاد منه فمتى لم يعتبر غيره لم يكن
هو هو وكل ما كان هويته لذاته فسواء اعتبر غيره او لم يعتبر فهو هو
لكن كل ممكن فوجوده من غيره وكل ما كان وجوده من غيره فخصوصية
وجوده منه وذلك هو الهوية فاذن كل ممكن فهويته من غيره

والذي

والذي يكون هويته لذاته هو الواجب الوجود اقول تحقيق
ذلك وتفصيله ان ~~هوية الشيء ووحدته وتشخصه الذي ممتاز~~
كل تشخص عبارة عن نحو وجوده الخاص كما قال الفارابي في تعليقاته
هوية الشيء ووحدته وتشخصه الذي ممتاز به عن غيره هو نحو
وجوده الخاص فاذا كان المهية مجردة عن المادة كان نوعها
منحصرا في شخصها اذ ليس هناك الا ماهية مجردة عن المخالطات
الغريبة فاذا وجدت بتاثير الفاعل لم يكن فيها تعدد لا بحسب المرتبة
ولا بحسب العوارض فلا يكون الا شخصا واحدا واما اذا كانت
مادية فان تصنف مادتها بالاستعدادات المختلفة بحسب
حصصها كهيولى العناصر كانت المهية بحسب وجودها في كل
واحد من الحصص المختلفة مقارنة مغايرة للعوارض التي يقارنها
في الحصة الاخرى فجاء الامتياز بينهما بحسب تلك العوارض
الخارجة عن المهية والتغاير بين تلك الاشخاص ليس بسبب امر
داخل في قوامها بل بالعوارض المقارنة لوجودها الخاص وهوية كل
شخص منها هو تلك المهية باعتبار وجودها الخاص به وهذا
معنى ما تسمعهم يقولون ان الامتياز بين اشخاص النوع الواحد انما
هو بالعوارض الخارجة عن حقيقتها ثم التشخص الذي هو معلول
يكون وجوده الخاص به لا محالة من غيره ويكون هويته من غيره
سواء انحصر نوعه في فرده او لا فلا يكون له هوية على تقدير انتفاء
ذلك الغير بل بشرط وجوده فقط فالهو المطلق اي الغير المشروط
بشرط هو الواجب تعالى فقط فان هويته عين ذاته لا من غيره

لان وجوده عين ذاته فتشخصه عين ذاته كما اشار اليه في ذيل
هذا الكلام بقوله واذن كل ممكن فهويته من غيره فالذي يكون هويته من
ذاته هو واجب الوجود وايضا كل مهية مغايرة لوجوده كان وجوده من
غيره فلا يكون هويته مهية لنفس مهيته فلا يكون هو هو لذاته لكن المبدا
الاول هو هو لذاته فاذن وجوده عين مهيته فاذن واجب الوجود هو الذي
لا هو الا هو اي كل ما عداه فلا هوية له من حيث هو هو بل هويته من غيره
وواجب الوجود هو الذي لذاته هو هو بل ذاته انه هو لا غيره اقول قد
بالغ في تحقيق هذا المطلب وعسى ان يختلج هناك شك في قوله ان الممكن
لا يكون هو هو لذاته فان مقتضاه ان يكون هو هو لسبب غيره والحال
ان توسط الجعل بين الشيء ونفسه غير معقول بشهادة الفطرة فينبغي ان
يؤخذ هذا الكلام بانه ما لم يوجد الشيء لم يكن هو شيئا من الاشياء وان
المعدوم مطلقا لا ذات له فاذا وجد صدق عليه ما يصدق عليه
ضرورة ان صدق الموجبة يستدعي وجود الموضوع فصدقه عليه
مساوق لوجوده من غير توسط الجعل بين الشيء ونفسه وتفصيله
وتحقيقه ان اول ما يصدر عن العلة هو ذات المعلول ثم العقل
ينتزع منه الوجود وكونه هو هو وغير ذلك من المفهومات الصادقة
عليه فان كل ما للمعلول فهو من العلة وكيف لا وذاته من العلة فجميع
ما يصدق عليها يكون منها فان قلت قد تقرر ان المهيات غير
مجعولة قلنا معناه نفي توسط الجعل بينها وبين نفسها لا نفي صدورها
بذاتها فان ينكر كون المهيات مطلقا اثر الفاعل اذا استفسر وقيل
اثر الفاعل ما ذا فلا بد ان يقول هو الوجود او الاتصاف به او غيره و

المعدوم لا ذات له

كل ما يقوله فهو مهية من المهيات فقد آل الامر الى الاعتراف بان
ما هو اثر الفاعل فهو ماهية من المهيات وما يقوله بعض المتاخرين
في العذر من ذلك من ان اثر الفاعل هو الاتصاف بالوجود لا بمعنى
صدور الاتصاف بل بمعنى جعل المعلول متصفا بالوجود غير مسموع
فان هذا المفصل يحتال الى امور ليس شيء منها عندهم اثر الفاعل ثم
نقول هؤلاء جعلوا اثر الفاعل هو الاتصاف بالوجود مع ان العقل
ينتزع منه الاتصاف بالاتصاف وهكذا الى حيث لا يقف فاما
ان يكون جميعا اثر الفاعل وهو يستلزم محذورات كثيرة او الجعل
اثر الاتصاف الاول ويحال البواقي الى انتزاع العقل ومن البين
ان لا فرق بينهما فليجعل الاثر الاول هو الذات وسائر الاتصافات
من المنتزعات العقلية التي تلزم الذات و ح يظهر ان الصادر
الاول عن المبدا الاول امر واحد لا تعدد فيه ولا تركيب اصلا بخلاف
ما ذهبوا اليه ظاهرا فان ما قالوا به من الاتصاف يتضمن عدة امور
بل نقول ان الاتصاف لكونه نسبة لا يتصور ان يكون اول الصادر
بل ما هو اول الصادر هو الذات التي ينتزع منه الاتصاف وما
يتبعه وقد يعبر عنها بالاتصاف بالوجود لكونه اقرب اللوازم
اليها وتحقيق المقام ان تاثير الفاعل قد يكون بافاضة اثر على القابل
كالصباغ يؤثر في الثوب بتحصيل الصبغ فيه وهو المتعارف
المشاهد وقد يكون بالابداع المحض من غير ان يكون هناك
قابل ومن البين ان تاثير الفاعل الموجد ليس من القسم الاول كيف
لا وليس هناك امر يقبل الوجود اذ ليس قبل هذا التاثير للمهية

تحقيق المقام

تاثير الفاعل على قسمين

ثبوت اصلا فكيف يكون تاثير الفاعل فيه بافاضة الوجود عليه
بل تاثير الفاعل الموجد انما هو بان يفيض ذات الماهية ثم العقل ينتزع منهما
الوجود والاتصاف بالوجود وغيرهما ومما ينبه على ذلك ان الموجد
للحركة مثلا بالاختيار لا يحتاج الا الى تخيل الحركة المخصوصة ولو كان
الصادر الاول منه هو اتصاف الحركة بالوجود لاحتاج الفاعل في ايجاده
بالاختيار الى تصوره لانه الاثر الحقيقي على هذا التقدير ولابد للفاعل
المختار من تصور ما يصدر عنه حقيقة فالحق ما ذكرنا لكن لما كان
المشاهد من التاثير افاضة الامر على القابل حكم العقل المشوب
بالوهم في الايجاد بمثل ذلك ولا اعتداد به فليفهم والله الموفق
ثم قال وتلك الهوية والخصوصية معنى عديم الاسم لا يمكن شرحه
الا بلوازمه واللوازم منها اضافية ومنها سلبية واللوازم الاضافية
اشد تعريفا من الامور السلبية والاكمل في التعريف هو اللازم الجامع
لنوعي الاضافة والسلب وذلك هو كون تلك الهوية الها فان الاله الذي
هو ينسب اليه غيره ولا ينسب هو الى غيره والاله المطلق هو الذي يكون
كذلك مع جميع الموجودات فانتساب غيره اليه اضافي وكونه
غير منتسب الى غيره سلبي ولما كانت الهوية الالهية مما لا يمكن ان يعبر عنها
لجلالتها وعظمتها الا بانه هو هو ثم شرح تلك الهوية انما يكون بلوازمها
وقد بينا ان اللوازم منها السلبية ومنها الاضافية وبينا ان الاكمل
في التعريف والشرح لتلك الهوية ذكر الامرين وبينا ان اسم الله تعالى
يتناولهما جميعا لا جرم عقب قوله هو بذكر الله فيكون الله كالشفاء لما دل
عليه لفظ هو كالشرح لذلك اقول كان هذا الكلام بعد ما سبق

لا يحتاج الى مزيد شرح واما ان اللوازم الاضافية اشد تعريفا
من الامور السلبية فقط فان الامور الاضافية اقرب الى تعيين
الشيء من الامور السلبية فانك لو قلت مثلا في شرح الهيولى
انها ليست جسما ولا صورة ولا عقلا ولا نفسا ولا مركبا الى آخر ما يصدق
عليه من السلوب لم يكن في تعيينها مثل ان يقول هو الذي يتركب
منه الجسم ومحل الصورة الجسمية فهذا وامثاله مما ينبه على
ذلك ولفظ الله يتضمن الالهية بل معناها الاله الحق قال حجة الاسلام
هو اسم للموجود الحق الجامع لصفات الالهية المنعوت بنعوت
الربوبية المنفرد بالوجود الحقيقي فان كل موجود سواه غير مستحق
للوجود وانما استفاد الوجود منه فهو من حيث ذاته هالك ومن
الجهة التي اليه موجود فكل موجود هالك الا وجهه والاشبه انه جار
في الدلالة على هذا المعنى مجرى اسماء الاعلام وكل ما ذكر في اشتقاقه
وتصريفه تعسف وتكلف انتهى كلامه قدس سره ويعلم منه
انه ليس يعلم حقيقته وانه يتضمن معنى الالهية ثم قال الشيخ
ابو علي لطايف اخرى منها انه لما عرف تلك الهوية بلوازمها وهي
الالهية اشعر بذلك بانه ليس له شيء من المقومات والا لكان العدول
عنها الى اللوازم قاصرا ومنها انه لما شرح تلك الهوية بلازم الالهية
وعقب ذلك بانه احد وهو الغاية في الوحدانية كان فيه تنبيه
على انه لما كان في اقصى الغايات في الوحدة ولم يكن له شيء من
المقومات تعذر تعريف تلك الهوية الا بذكر اللوازم ويصير
تقدير الكلام الهوية التي لا شرح لها الا بما ترك في تعريفها ذكر المقومات

واقتصر على ذكر اللوازم وهي الالهية لغاية وحدتها وكمال بساطتها
التي تتقاصر العقول عن اكتناهها والوقوف دون اشراق انوارها
ومنها ان هوية المبدأ الاول لها لوازم كثيرة ولكن تلك اللوازم
مترتبة فان اللوازم معلومات والشيء الواحد الحق البسيط من كل
وجه لا يصدر عنه اكثر من واحد الا بالترتيب النازل من عنده
طولا وعرضا ولان اللازم القريب اشد تعريفا من اللازم البعيد
فيكون الانسان متعجبا اعرف من كونه ضاحكا ولهذا من
من اراد تعريف مهية من المهيات بشيء من لوازمها فمهما كان
اللازم اقرب كان التعريف اشد اقول هذا ايضا مستغن عن
مزيد شرح وكون اللازم معلومات لان الكلام ههنا في اللوازم
الحملية وهي معلومات وان كان اللوازم مطلقا لا يجب ان
يكون معلولها فان العلة لازم للمعلول قال ولتذكر هذا الكلام
من نمط آخر اشد تحقيقا وهو ان اللازم البعيد عن الشيء لا
يكون معلولا للشيء حقيقة بل يكون معلولا لمعلوله والشيء
الذي له سبب لا يعرف بالحقيقة الا من جهة العلم باسبابه فلهذا
التحقيق لو ذكر في تعريف المهية شيء من لوازمها البعيدة لم يكن
ذلك التعريف تعريفا حقيقيا بل التعريف الحقيقي هو ان يذكر
في التعريف اللازم القريب للشيء الذي تقتضيه الشيء لذاته لا
لغيره والمبدأ الاول لا يلزمه لازم اقدم من وجوب الوجود فانه
لما هو هو واجب الوجود وبواسطة وجوب وجوده يلزمه
انه مبدأ الكل ما عداه ومجموع هذين الامرين هو الالهية فلهذا

لما اشار بقوله هو الى الهوية المحضة البسيطة حقا التي لا يمكن
ان يعبر عنه بشيء سوى انه هو وكان لا بد من تعريفها بشيء
من اللوازم عقب ذلك بذكر اقرب الاشياء لزوما له وهي
الالهية الجامعة اللازمي السلب والايجاب فسبحانه ما
اعظم شانه واقهر سلطانه فهو الذي هو منتهى الحاجات
ومن عنده نيل الطلبات ولا يبلغ ادنى ما استاثره من
الجلال والعظمة والبسط والبهجة اقصى نعوت الناعتين
واعظم وصف الواصفين بل القدر الممكن ذكره الممتنع ازيد
منه هو الذي ذكره في كتابه العزيز واودعه في وحيه
المقدس الرفيع اقول قد تبين في كتاب البرهان ان
العلم بكل ما له سبب لا يحصل الا من العلم بسببه وهذا
مطرد في التصور والتصديق فان تصورنا للشيء بكنه
حقيقته انما يحصل من العلم باجزائه التي هي اسبابه واليقين
بان العقل موجود مثلا انما يحصل من العلم بوجود سببه
الذي هو الواجب واللازم القريب للشيء وان كان سببا
له او ليس سببا له ولكنه اقرب اليه فيكون اولى فان
كان له سبب كان هو المتعين ولما لم يكن له سبب كان
ما هو اقرب الى الذات خلفا عنه فانه اقصى ما يمكن الترقي
اليه في معرفته وانت تعلم ان هذا كلام خطابي والاقرب
ان يقال ان اللازم البعيد معلول اللازم القريب فلا يحصل
العلم به الا بعد العلم بسببه الذي هو اللازم القريب

فالتعريف باللازم البعيد موقوف على معرفة اللازم القريب
ولا حاجة الى اللازم البعيد بعد التعريف باللازم القريب فلو لم
يعلم القريب لم يفد البعيد واذا علم القريب استغنى عن البعيد
بقي ههنا شيء وهو انه قد تقدم الكلام بان ما له سبب لا يعرف بالحقيقة
الا من جهة العلم باسبابه ومقتضاه ان ما لا سبب له يمكن العلم
به من غير اسبابه وقد صرح بذلك في الشفاء وبانه اذا لم يكن
للشيء سبب يمكن العلم به من معلولاته وبان الاستدلال عليه
بمعلولاته برهان لم ليس له برهان ان وذلك يقتضي ان
يحصل كما انه ينتظم البرهان اللمي بمبيناته ووجه التفصي عنه
انه في الشفاء صرح في الفصل التالي لهذا الكلام بان ما لا
سبب له موضوعه اما ان يكون بينا بنفسه واما لا يتبين
بيانا قياسا البتة وهذا ينافي ما ذكره ههنا ثم لا يلزم من ذلك
على تقدير تسليمه ان يكون التعريف باللوازم مفيدا لكنه ما لا
سبب له فلعل مقصود الشيخ انه حيث لا يكون له سبب يحصل
اليقين به من جهة العلم بسببه يحصل اقصى ما يمكن من تصوره
من جهة العلم بلوازمه القريب يعني ان غاية ما يمكن فيما لا سبب له
ان يتصور بلوازمه وان يصدق باحواله من جهة العلم بها
وتسمية ذلك بالبرهان اللمي مع عدم العلم بالعلة هناك
اذ لا علة فيه اصطلاح لا مشاحة فيه هكذا ينبغي ان يوجه الكلام
فليتامل ثم قال وفيه شك وهو ان مهيته تع وان كان لا
يمكن لغيره معرفتها الا بواسطة السلوب والاضافات

الا انه جل جلاله عالم بها وان هناك العقل والعاقل والمعقول
واحد فلما ذا لم يذكر ذلك واقتصر على تلك اللوازم فنقول
ليس للمبدا الاول لشيء من المقومات اصلا فانه وحدة مجردة ذو
بساطة محضة ولا كثرة فيه ولا اثنينية هناك اصلا فهو
لذاته ليس لانه يعقل من ذاته مقومات ذاته فانه ليس
لذاته مقومات فكيف يعقل لذاته مقومات بل لا يعقل
من ذاته الا الهوية المحضة الصرفة المنزهة عن الكثرة من
جميع الوجوه ولتلك الوحدة لوازم فان ذكر تلك الهوية
وشرحها باللوازم القريبة وقد اشار الى وجوده المخصوص
على ما هو وجوده عليه اقول انما اورد ذلك على سبيل
الشك ودفعه توضيحا لما ذكره وتقريرا له فانه لما قرر انه
لا مهية ولا مقومات لمهيته لما يتوجه الشك المذكور الذي
محصله انه تع تعرف مهيته وان لم يعرفها غيره فلما ذا لم يذكر
تلك المهية وعدل الى ذكر اللوازم وحاصل ما ذكره في دفع
الشك انه لما لم يكن له مهية اصلا بل هو الوجود البحت الذي
هو الهوية المخصوصة المقدسة عن الكثرة بالكلية فلا يمكن
شرحه الا باللوازم ثم قال وقوله تع لحد مبالغة في الوحدة
والمبالغة التامة في الوحدة لا يتحقق الا اذا كانت الواحدية
بحيث لا يمكن ان يكون اشد ولا اكمل منها فان الواحد
مقول على ما تحته بالتشكيك والذي لا ينقسم بوجه
اصلا اولى بالواحدية مما ينقسم بالحس وهو بالقوة

اولى بالواحدية من الذي ينقسم بالفعل والذي له وحدة
جامعة اولى بالواحدية مما ينقسم بالفعل وليس له وحدة جامعة
بل وحدتها بسبب الانتساب الى المبدا كما يقال طبي للكتاب والمبضع
والدواء وصحي للغذاء والشراب فاذا ثبت ان الواحدية قابلة للاشد
شدة والاضعف وان الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك
فالاكمل في الوحدة هو الذي لا يمكن ان يكون شيء اخر اقوى منه
في الوحدة والا لم يكن في غاية المبالغة فلا يكون احدا مطلقا بل احدا
بالقياس الى شيء دون شيء فقوله تعالى احد دال على انه واحد من جميع
الوجوه ولا كثرة هناك اصلا لا كثرة عقلية اعني كثرة المقومات
من الاجناس والفصول ولا كثرة الاجزاء العقلية اي المادة و
الصورة في الجسم او كثرة حسية بالقوة او بالفعل كما في الجسم وذلك
يتضمن البيان لكونه منزها عن الجنس والفصل والمادة والصورة
والاعراض والابعاض والاجزاء والاعضاء وساير وجوه الشبه
التي تثلم الوحدة والبساطة الحقة جل وجهه وعز جلاله ان يشبهه
شيئا او يشابهه شيء اقول الكتاب والمبضع والدواء وحدتها
بسبب الانتساب الى الطب والغذاء والشراب وحدتهما بسبب الانتساب
الى الصحة فان الطب ليس مبداء للدواء والمبضع والكتاب
فهما نظيران للانتساب الى المبدا لا مثالان له وجعل الهيولى
والصورة اجزاء عقلية مع انهما اجزاء خارجية كما صرح في موضعه
ويدل على ذلك في عبارته ايضا جعلهما قسيما لكثرة المقومات
لكون التمايز بينهما بحسب العقل لا بحسب الحس فانهما متحدان

في الوضع بخلاف اجزاء الجسم فانها متمايزة في الوضع ولو كانت
اجزاء وهمية كما في نصفي الجسم البسيط فان الامتياز بينهما في الحس
اذ الاشارة الحسية الى احد النصفين غير الاشارة الى النصف الاخر و
قد صرح بعض المصنفين بتقسيم الاجزاء الى العقلية والخارجية
ثم تقسيم الخارجية الى الحسية والعقلية نظرا الى ما ذكرنا ثم قال
الشيخ ابو علي فان قيل فهب ان دعاوى هذه المسائل صارت مندرجة
تحت تلك اللفظة فاين البرهان عليها في هذه السورة فنقول
برهانه ان كل ما كان هويته انما يحصل من اجتماع اجزاء كانت
هويته متوقفة على حصول تلك الاجزاء فلا يكون هو هو لذاته بل لغيره
لكن المبدا الاول هو هو لذاته كما دل عليه قوله تعالى هو الله احد فاذن
ليس له شيء من الاجزاء هذا ما بلغ اليه فهمي في هذه الاية والله المحيط
باسرار كلامه اقول قد حقق في الجواب ان البرهان على كونه في اعلى مراتب
الوحدة متنزها عن جميع وجوه الكثرة هو كونه هو مطلقا غير
مقيد بشرط فان من يكون كذلك لا يكون فيه كثرة اصلا كما
فصله فان قلت اين البرهان على انه ليس فيه الكثرة الحاصلة
من الاعراض قيل لان معروض الاعراض كثيرة باعتبار تلك الاعراض
فان الجسم مثلا من حيث انه متحرك ومن حيث ابيض مغاير
له من حيث انه متحرك ومن حيث انه متحرك مغاير له من حيث انه
مشكل فان قلت فهويته تعالى كثيرة باعتبار السلوب والاضافات
فالجواب ان تلك السلوب والاضافات انما يتحصل بملاحظة
غيره تعالى فان كونه مبدا للشيء انما يتحصل بملاحظة ذاته مع ذلك

الشئ وكذا السلب المحض اعني سلب الغير عنه انما يتحصل
بذلك الغير فان كونه مسلوبا عنه شيء لا يتحصل الا بعد تعقل
الى ذلك الشئ فهو في حكم النسبة والاضافة في انه يحتاج الى غيره
وينشأ من غيره فذاته تعالى من حيث هي منزهة عن سائر وجوه
الكثرة انما الكثرة ناشية من غيره ثم قوله جل جلاله الله الصمد
للصمد في اللغة تفسيران احدهما الذي لا جوف له والثاني السيد
فعلى التفسير الاول معناه سلبي وهو اشارة الى نفي الماهية وما لا باطن
له وهو موجود فلا جهة ولا اعتبار في ذاته الا الوجود والذي لا
اعتبار له الا الوجود فهو غير قابل للعدم فان الشئ من حيث هو موجود
غير قابل للعدم فان الشئ من حيث هو موجود غير قابل للعدم فان
الشئ من حيث هو موجود فاذن الصمد الحق واجب الوجود مطلقا
من جميع الوجوه وعلى التفسير الثاني معناه اضافي وهو كونه سيد
الكل اي مبدأ الكل ويجوز ان يكون كلاهما مرادا من الاية فكان
معناه ان الاله الذي هو يكون كذلك اي الالهية عبارة عن
مجموع هذه السلب والايجاب قوله الماهية انما يظهر بالوجود
فالوجود ظ والماهية باطنة فهي بمنزلة الجوف فلا ماهية له وهو موجود
يناسب ما لا جوف له فاذا لم يكن له ماهية لم يكن الا الوجود البحت
المجرد عن جميع المخالطات الغريبة ولما كان عين الوجود
فهو من حيث هو موجود فلا يقبل العدم كما ان الشئ من حيث
هو موجود لا يقبل العدم وليس فيما لا ماهية له اعتبار لا ينافي
العدم حتى يقبل العدم بذلك الاعتبار بخلاف ما له ماهية

فان

فان من حيث ماهيته التي هي غير الوجود قابل للعدم وكل ما سوى
الواجب تعالى له ماهية وهو ممكن وما ذكر من انه يحتمل ان
يكون كلا المعنيين مرادا فالذي ذهب اليه اكثر الاصوليين
انه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في كلا معنييه ونقل عن
امامنا المطلبي الشافعي جوازه واستبعده الامام حجة الاسلام
وقال هذا ان صح منه فبعيد بل مطلق لفظ العين منهم في
اللغة الى ان يدل على التعيين نعم فيما يصرف فيه الشرع
من الالفاظ لا يبعد ان يكون من وضعه قرينة ويصرفه
اطلاق اللفظ لارادة جميع المعاني على هذا فيجوز ان يكون
هذا اللفظ من هذا القبيل على ان لقايل بذلك ممن لا يحتاج
الى تصديق الغير ثم قال قوله لم يلد ولم يولد لما بين سبحانه
وتعالى ان الكل مستند اليه محتاج اليه وانه هو المعطي لوجود
جميع الموجودات وهو الفياض للوجود على كل الماهيات بين
سبحانه انه ممتنع ان يتولد عنه مثله فانه مما يسبق الى الاوهام
انه لما كانت هويته تقتضي الالهية التي معناها الافاضة
على الكل وايجاد الكل فلعله يفيض وجوده وجود مثله حتى
يكون ولد الله فلا يتشخص الا بواسطة مادة وعلائقها
وكل ما كان ماديا او كان له علاقة بالمادة كان متولدا
عن غيره فيصير تقدير الكلام هكذا لم يلد لانه لم يتولد
فان قيل واي اشارة في هذه السورة تدل على انه تعالى
غير متولد قيل لانه لما لم يكن له ماهية واعتبار سوى انه

هو هو الذي ابتدأ في اول السورة بذكره وكانت هويته لذاته وجب
ان لا يكون متولدا من غيره والا لكانت هويته مستفادة من غيره
اقول من البين ان التولد عن الغير قد يكون بطريق التوالد كما يكون
في تولد زيد عن ابيه وقد لا يكون بهذا الطريق كما في تولد الحيوانات
من المواد المتعفنة وفي كلا الصورتين يحتاج المتولد الى المادة فقوله
لم يولد نفي لجميع طرق التولد بل نفي للمادة وقوله لم يلد نفي لان يكون
مادة لغيره حتى يتولد منه غيره فعلى هذا يكون قوله لم يولد دليلا على
قوله لم يلد كما قال لم يلد لانه لم يتولد وهذا مبني على ان ما لا يتولد من
غيره ولا يتولد منه غيره فان ما ليس ماديا لا يتولد منه شيء اخر و
يظهر هناك معنى اخر وهو ان قوله لم يلد نفي لكونه والدا لغيره وقوله
لم يولد نفي لكونه ولدا لغيره كما هو الظاهر ويكون الغرض منه نفي المثل
فان مثل الشيء اما ان يكون والدا له او ولدا له او كفوا له في المهية
بدون علاقة التولد فقوله لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد
نفي لجميع الامثال فان قلت نفي الكفو يكفي في نفي الامثال مطلقا
لان المماثل في المهية اعم من الوالد والولد فنفي الكفو كاف في هذا
الغرض قلنا المقصود تفصيل تنزيهه تعالى عن جميع وجوه الشركة
في المهية والشريك في المهية لا يخرج عن الاقسام الثلثة على ان فيه ردا
على المبطلين المتوهمين خلاف ذلك حيث ادعوا له تعالى الاولاد وجعلوه
ثالث ثلثة ولعل تقديم لم يلد لهذه النكتة فانه لم يذهب احد من
المبطلين الى اثبات الوالد له تعالى فلما قدم نفي الوالدية اقتضى ذلك
ارادته بنفي الولدية ثم عقبه بنفي المكافي تتميما للتنزيه عن الشركة

ثم

ثم قال في قوله تعالى ولم يكن له كفوا احد لما تبين انه غير متولد
عن مثله وان مثله غير متولد عنه بين ان لا يكون له كفوا
احد اي ليس ما يساويه في قوة الوجود والمساوي في قوة الوجود
يحتمل وجهين الاول ان يكون مساويا في المهية النوعية
والثاني ان لا يساويه في وجوب الوجود فاما ان يكون
له ما يساويه في مهيته النوعية فذلك يبطله قوله تعالى ولم
يولد فان كل ما كان مهيته مشتركة بينه وبين غيره كان
وجوده ماديا وكان متولدا عن غيره لكنه غير متولد عن
غيره واما ان يكون له ما يساويه في مهيته الجنسية وهو
وجوب الوجود وذلك ايضا يبطله هذه الاية لانه لو يكون
له جنس وفصل يكون وجوده الذي يكون متولدا من
الازدواج الحاصل من جنسه الذي يكون كالام وفصله
الذي يكون كالاب لكنه غير متولد وايضا يبطله اول السورة
فان كل مهية ملتئمة من الجنس والفصل لم يكن هويته
لذاته لكنه هو هو لذاته اقول قد ثبت في موضعه ان المهية
انما يتعدد افرادها اذا كانت مادية وان المهية المجردة ينحصر
نوعها في فرد كما اشرنا اليه سابقا فما كان مهيته مشتركة
بينه وبين غيره يكون ماديا ويكون متولدا عن غيره
وهو المادة وانت خبير بان هذا يكفي ان يكون له ما يساويه
في المهية الجنسية ايضا من غير حاجة الى دليل اخر لكنه ذكر
نمطا اخر تكثيرا للفائدة ومعنى قوله واما ان يكون له ما

يساويه في الماهية الجنسية وهو وجوب الوجود ماهيته الجنسية
ويكون هويته تع مساويا للغير في تلك الماهية فذلك يبطله
هذه الادلة وبقي ههنا شيء وهو انه لم لا يجوز ان يكون وجوب
الوجود عارضا لماهيات مختلفة متخالفة بالحقيقة و لم يتعرض
لدفعه لما تقرر عندهم من وجوب الوجود اعني الوجود المتاكد
ليس خارجا عن الهوية الواجبية فلم يبق هذا الاحتمال الا انه تحقق
ههنا ان الوجود المتاكد الذي ثبت انه خارج عن ذاته تع
ليس هو الوجود المطلق تعالى عن ذلك فانه من المعقولات الثانية
فيكون هو الوجود الخاص الذي هذا المفهوم عارض له وح فلم
لا يجوز ان يكون هذا المفهوم عارضا لماهيات مختلفة كل منها
عين وجوده الخاص وهذه الشبهة مما كان عرض لي في اوائل
اشتغالي بهذه المطالب واوردتها في رسالة التهليلية
التي عملتها قبل ذلك بتاريخ شهور سنة اثنين وستين و
ثمانمائة ثم رايت في الشرح الجديد للتجريد الذي صنف في
السنين المتاخرة عن هذا التاريخ مثل ذلك فهذه الشبهة مما
يتجه على كلام المتاخرين بادنى ملاحظة ولنا في دفعها مقال
نورد خلاصتها ههنا وهي ان المعنى المسمى بالوجود المعبر عنه
بالفارسية بهستي ومرادفاته وهو الذي يصدق على ما يصدق
عليه اعم من ان يكون حقيقة الوجود او امرا آخر معروضا له
امر اعتباري من المعقولات الثانية بديهي ولما ثبت بالبرهان
ان ما ماهيته مغايرة للوجود ممكن ولا بد من انتهائه الى ما يكون

ممّيته

ماهيته عين الوجود فلا جرم يكون ذلك امرا قائما بذاته غير عارض
لغيره ويكون هو حقيقة الوجود ويكون وصف غيره بالوجود لا
بواسطة كونه معروضا له بل بواسطة نسبته اليه وان صدق
المشتق على شيء لا يقتضي قيام مبدا الاشتقاق به فان صدق
الحداد انما هو بسبب كون الحديد موضوع صناعته على ما تقرر في
موضعه وصدق المشمس على الماء مستند الى نسبة الماء الى الشمس
فبعد امعان النظر ظهر ان الوجود الذي هو مبدا الاشتقاق الوجود هو
قائم بذاته وهو الواجب تع وموجودية غيره عبارة عن انتسابه اليه
فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة ومن غيرها المنتسب اليها
وذلك المفهوم العام امر اعتباري وهو الذي عد من المعقولات
الثانية وجعل اول البديهيات فان قلت كيف يتصور كون
تلك الحقيقة موجودا في الخارج مع انها عين الوجود وكيف
يعقل كون معنى الموجود اعم من تلك الحقيقة وغيرها فانا
لا نفهم من الموجود الا ما هو متصف بالوجود ويقوم به الوجود
وتلك الحقيقة لا يتصف بنفسها ولا يقوم نفسها بها ثم انهم
جعلوا الوجود من المعقولات الثانية وادعوا انه عين الواجب
ومعلوم ان هذا المعنى لا يصلح ان يكون عينه تع عن ذلك
فيكون اطلاق الوجود على الحقيقة القائمة بذاتها بمعنى آخر
وح يكون مشاركا للممكنات في عروض ذلك المفهوم فيضيع
كونه عين الوجود قلت ليس معنى الموجود ما يتبادر الى الوهم
ويوهمه العرف اعني ما قام به الوجود كما تقرر بل معناه ما يعبر عنه

بالفارسية وغيرها من اللغات بهست وموجود فانه وذلك لا يقتضي
قيام الوجود به ومما يوضح ذلك انه لو فرض تجرد الحرارة عن النار
وظهر منه الاحراق وغيره من الخواص الظاهرة عن النار كان
حارا وحرارة فان قلت فكيف يتصور هذا المعنى الاعم
قلت يمكن ان يكون ما هو اعم من الوجود القائم بنفسه ومما
هو منتسب اليه انتسابا مخصوصا ويمكن ان يجعل معناه ما
قام به الوجود اعم من ان يكون وجودا قائما بنفسه فيكون
قيام الوجود به من قبيل قيام الشيء بنفسه ومن ان يكون قيامه
به من قبيل الامور المنتزعة العقلية بمعروضاتها كقيام سائر
الامور الاعتبارية مثل الكلية والجزئية ونظائرهما ولا
يلزم من كون اطلاق القيام على المعنى الاول مجازا ان يكون
اطلاق الموجود عليه مجازا كما لا يخفى على ان الكلام ههنا
ليس في المعنى اللغوي وان اطلاق الموجود عليه حقيقة لغوية
او مجاز لغوي فان ذلك ليس من المباحث العقلية في شيء
فيلخص من هذا التفصيل ان الوجود الذي هو مبدا اشتقاق
الموجود هو امر واحد في نفسه وهو حقيقة خارجية
وليس الموجود ما قام به الوجود بل ما ينتسب اليه اما بكونه
عين الوجود القائم بنفسه واما بنسبة اخرى مخصوصة
ومن هذا يظهر اندفاع ما يتوهم من ان المعقول من الوجود
امر اعتباري هو وصف للموجودات اعني هستي وبودن
ونظايرهما فان التعبير عن الحقيقة القائمة بذاتها بالوجود انما

يكون بوضع آخر ولا يغني ذلك في الغرض وهو استغناء الواجب تع
عن الاتصاف بالوجود فان تقول ان المفهوم البديهي المسمى
بالوجود وهو الموجودية باحد الوجهين المذكورين وقد دل البرهان
على ان الموجودات الممكنة وهي الموجودة بالوجه الثاني ينتهي الى
الموجود بالوجه الاول ذلك ان تقول كما ان العلم يعبر عنه
بدانستن ودانش وغيرهما من الالفاظ الدالة على انه من الاضافات
الاعتبارية ثم البرهان والفحص يقضيان بانه صورة المعلوم
وربما كان جوهرا كما حقق في موضعه كذلك الوجود يعبر عنه
بالفاظ يوهم انه من الاوصاف الاعتبارية ثم التحقيق يقتضي انه امر
قائم بذاته وينتسب اليه غيره من الماهيات الممكنة فيسمى موجودا
على ما مر تفصيله فتامل في المقام حق التامل لعل الله يفتح بابا الى المرام
ثم قال خاتمة لهذا التفسير نظرا الى كمال حقايق هذه السورة اشار اولا
الى الهوية المحضة التي لا اسم لها الا انه هو ثم عقب بذكر الالهية
التي هي اقرب اللوازم لتلك الحقيقة واشدها تعريفا كما بينا ثم
عقبه بذكر الاحدية لفائدتين الاولى لئلا يقال انه ترك التعريف
الكامل بذكر المقومات وعدل الى ذكر اللوازم الثلثة ليدل على
انه في ذاته واحد من جميع الوجوه ورتب الاحدية على الالهية ولم
يرتب الالهية على الاحدية فان الالهية عبارة عن استغنائه عن
الكل واحتياج الكل اليه وما كان كذلك كان واحدا مطلقا
والا لكان محتاجا الى اجزائه فان الالهية من حيث هي هي تقتضي
الواحدة والوحدة لا يقتضي الالهية ثم عقب ذلك بقوله الله الصمد

ودل على تحقيق معنى الالهية بالصمدية التي معناها وجوب الوجود و
المبدائية لوجود كل ما عداها من الموجودات ثم عقب ذلك ببيان
انه لا يتولد عنه غيره لانه غير متولد عن غيره وبين انه وان كان الها لجميع
الموجودات فياضا للوجود عليها لا يجوز ان يفيض الوجود على مثله
كما لم يكن وجوده من فيض غيره ثم عقب ذلك ببيان انه ليس في الوجود
ما يساويه في قوة الوجود فمن اول السورة الى قوله الله الصمد في بيان
ماهيته ولوازمه مبينة ووحدة حقيقته وانه غير مركب اصلا ومن
قوله لم يلد الى قوله كفوا احد في بيان انه ليس ما يساويه من نوعه
ولا من جنسه لا بان يكون متولدا ولا بان يكون متولدا عنه
ولا بان يكون موازنا له في الوجود وبهذا المبلغ تحصيل تمام معرفة
ذاته ولما كان المقصد الاعلى من طالب العلوم باسرها معرفة
ذات الله تعالى وصفاته وكيفية صدور افعاله عنه وهذه
السورة دالة على سبيل التعريض والايماء على جميع ما يتعلق بالبحث
عن ذات الله تعالى لا جرم هذه السورة معادلة لثلث القرآن اقول
اما انه لا اسم له الا هو فالمراد منه انه ليس له اسم يشرح حقيقته
اعني اسماء تدل على ماهيته واما كون الالهية اقرب اللوازم و
اشدها تعريفا فقد مر والفائدة الاولى في ذكر الاحدية هي ان تعلم
انه واحد من جميع الوجوه فليس له جنس وفصل وبالجملة مقوم
فلا يمكن تعريفه بذاتياته فيندفع هذا التوهم وقد مر هذه
الفائدة عند قوله ليدل على انه واحد من جميع الوجوه وحاصله
انه ترك التعريف الكامل بذكر المقومات لتنزهه عنها واستلزم

الالهية

الالهية الوحدة لما مر كما تبين من كلامه واستلزام الواحدة الحقيقية
لا يكون الا الواجب الوجود ووجوب الوجود يستلزم الالهية
والصمدية عبارة عن مبدائية الكل او ما يستلزمه فيكون محققا
لمعنى الالهية كما ذكر وكون عدم تولد الغير عنه مستندا الى
عدم تولده عن الغير مبني على ان كل ما يتولد عنه غيره فهو ما
متولد عن غيره ولو قيل لم يلد نفي لكونه مادة ولم يولد نفي
لكونه ماديا لم يبعد وكذا لو قيل بان الاول نفي للمثل الذي هو
مبدا له والثاني نفي للمثل المتاخر ولم يكن له كفوا احد نفي
للمثل الذي يكون مقارنا له فقد افاد انه لا مثل له لا متقدما عليه
ولا متاخرا ولا معا ولك ان تقول ان التوحيد يفهم من هذه السورة
من مواضع متعددة الاول من قوله هو كما قرر والثاني
من قوله الله لان الالوهية يستلزم الواحدة كما قرر والثالث
من صريح قوله احد والرابع من الصمد على ما علم من كلامه
والخامس من قوله لم يلد ولم يولد واما اعادة لفظة الله
فنتكلم عليه ان شاء الله تعالى فيما يستانف من الكلام
على نمط التفاسير المشهورة فنقول لفظ هو اما ضمير الشان
او راجع الى المسؤول عنه كما مر والله اما علم كما ذهب اليه جمهور
الاشاعرة خلافا للمعتزلة حيث قالوا العلم في حقه محال لانه
لا يعلم ذاته المخصوصة حتى يوضع اللفظ لها بخصوصها وانما
يعلم بمفهومات كلية منحصرة في فرد فيكون اللفظ موضوعا
لامثال تلك المفهومات الكلية فلا يكون علما او نقول بانه تعالى

عالم بخصوصية ذاته فيجوز ان نضع لفظا بازائه مخصوصة
فيكون علما وهذا على مذهب من يقول ان الواضع هو الله تع
وعلى هذا يلزم ان يكون ما نفهمه نحن من لفظ الله غير ما وضع له
اذ لا يعلم غيره تع خصوصية ذاته التي هي الموضوع له على هذا
التقدير قد يقال ربما يكون المفهوم الكلي آلة للوضع و
يكون الموضوع له هو الخصوصية التي يصدق عليه هذا
المفهوم كما قيل في هذا ونظائره وعلى هذا ايضا لا يكون ما
نفهمه من هذا اللفظ ما وضع له بل ما يصدق عليه من المفهومات
الكلية فان قيل اذا لم يكن لفظ الله علما لا يكون قولنا لا اله الا
الله مفيدا للتوحيد اذ يكون ح مفيد الانحصار الاله في ذلك
المفهوم الكلي ويمكن ان يكون القائل معتقدا ان لذلك المفهوم
افرادا كثيرة فلا يكون هذه الكلمة مفيدا للتوحيد قلنا هذه
الكلمة يفيد نفي الالهة الباطلة مثل التي كان المشركون يعبدونها
من الاصنام والكواكب والاشخاص وبسببها يرتفع الشرك
في العبادة عن قائلها ولذلك اكتفى النبي صلى الله عليه وسلم
واصحابه بهذه الكلمة وامسكوا عن قائلها وحكموا باسلامه
ثم كلفوه بالعلم بالتفاصيل الواجبة عليه من صفاته تع ولحكامه
ولو كان كفر احد بسبب اعتقاد فاسد آخر لم يكن هذه الكلمة
في حقه موجبا للاسلام وذلك ظ والقول بان المفهوم الكلي
آلة للوضع وان الموضوع له هو الخصوصية يستلزم وضع
اللفظ لما لا يفهم منه فانا لا نفهم من اسمائه تع الا المفهومات

الكلية والظان الملائكة ايضا كذلك وان ذاته تع ايضا محجب
عن غيره كما يفهم من الاخبار الصحيحة وقد نقلنا سالفا
عن الامام حجة الاسلام انه جار في الدلالة على هذا المعنى
وهو الموجود الحق الجامع لصفات الالهية مجرى الاعلام
وهو الظ ثم مما يتعلق بالمقام ان الاعلام المشخصة كزيد
مثلا اما ان يكون موضوعة لذلك الشخص المعين
كما هو المشهور المتبادر فاذا اخبر احد بتولد ابن له فسماه
زيدا من غير ان يبصره يكون هذا اللفظ اسما للصورة
الخيالية التي حصلت في متخيلته وح اذا لم يكن المولود بهذه
الصورة لم يكن اطلاق ذلك الاسم عليه بحسب ذلك
الوضع ولو قيل بكونه موضوعا للمفهوم الكلي المنحصر في
ذلك الفرد لم يكن علما كما سبق ثم انا سمعنا علما
من تلك الاعلام الشخصية ولم نبصر مسماه اصلا فانا
لا نفهم الخصوصية التي هو عليها بل ربما تخيلناه على غير ما هو
عليه من الصورة فاما ان يكون جميع تلك الصورة الخيالية
موضوعا له فيكون من قبيل الالفاظ المشتركة بين معان
غير محصورة واما ان يكون الموضوع له هو الخصوصية
التي هو عليها فقط فيكون غيرها خارجا عن الموضوع له
فيكون فهم غيرها من الخصوصيات منه غلطا واما
ان يلتزم ان الاعلام الشخصية موضوعة لكل من الخصوصيات
التي يعتقد في تلك الذات وفيه ما ذكروا واما ان يترك

دعوى كونها جزئيات حقيقة بل يقال هي موضوعة للمفهوم
الكلي المنحصر في الفرد وكلا الوجهين محل التامل كما ترى
وقوله تع احد مبالغة في الوحدة كما سبق وهو اما بدل او
خبر ثان وهذا على تقدير كون هو راجعا الى المسئول عنه واما
اذا كان ضمير الشان فهو خبر قيل انه يدل على مجامع الصفات
الجلال كما دل الله على جميع صفات الاكرام اذ الواحد الحقيقي ما
يكون منزه الذات عن انحاء التركيب والتعدد وما يستلزم
احدهما كالجسمية والتحيز والمشاركة في الحقيقة وخواصها
كوجوب الوجود والقدرة الذاتية والحكمة التامة والمقتضية
للالوهية وانت خبير تمام بان الالهية يقتضي جميع صفات
الجلال والاكرام بحيث لا يشذ عنها شيء بل يقول كل من
الاوصاف المذكورة يتضمن جميع الصفات كما سبق
الاشارة اليه ومن ثمه قيل ان كل واحد من الاسماء الحسنى
يتضمن سائر الاسماء والصمد هو السيد المصمود اليه
اي المقصود في الحوائج من صمد اذا قصد وهو الموصوف به
على الاطلاق فانه يستغني عن غيره مطلقا وكل ما عداه محتاج
اليه في جميع جهاته وقصد جميع الاغيار اليه تع في جميع
الجهات بعضها طبيعي وبعضها ارادي وبعضها بحسب
الاستعداد الاصلي فان الممكنات بحسب استعداداتها
طالبة للكمالات من المبدا الاول تع والدعاء بلسان
الاستعداد مستجاب البتة قيل تعريفه لعلمهم بصمديته

بخلاف احديته واقول هذا الكلام لا يخلو عن كدر لان علم
المخاطب بمضمون الخبر لا يقتضي تعريف خبر المبتدا بل انما
يقتضي ان لا يلقى اليه الا بعد تنزيله منزلة الجاهل لان افادة
لازم فائدة الخبر بمعزل عن هذا المقام فالاولى ان يقال ان التعريف
لافادة الحصر كقولك زيد الرجل واعادة لفظة الله للاشعار
بان من لم يتصف به لم يستحق الالهية كقوله ان الدين عند الله
الاسلام فالحاصل ان يفيد الحصر من الطرفين فتامل وترك
العاطف اما لان مضمونه لازم لمضمون الاول فهو مقرر
للاول ولانه دليل عليه بناء على ان الصمدية بوجوب
الاحدية او لانه كالنتيجة له لان الاحدية يستلزم الصمدية
على ما مر تحصيله قوله تعالى لم يلد ولم يولد لعله مما يقرر
مضمون الجملتين السابقتين ويؤكدانهما فلم تعطفا
عليهما والاقتصار على الماضي مع ان الزمان غير ملحوظ في
صفاته تع كما في قوله تع وكان الله عليما حكيما لوروده
ردا على من قال الملائكة بنات الله والمسيح وعزير ابن الله
وليطابق قوله ولم يولد فانه لا بد ان يكون بصيغة الماضي
قوله تعالى ولم يكن له كفوا احد نفى الصاحبة بان يكون
المراد بالكفاءة الكفاءة في النكاح ردا على بعض النصارى
القائلين بخلافه فقد نفى في الاية الوالد والولد والصاحبة
ولعل تقديم لم يلد على لم يولد لانه الاهم لان طائفة
من الكفار توهموا خلافه بخلاف المولود وتغيير الطرف

اللغو في لم يكن له كفوا احد مع ان الظرف تاخير لكونه فضلة
في الكلام اذ لا يكون اللغو عمدة اصلا بخلاف الظرف المستقر
فانه قد يكون عمدة وقد نص سيبويه على ان العربي الفصيح يؤخر
الظرف اللغو لان الغرض نفي المكافات عن ذات الباري
ومحط هذه الفائدة هو الظرف المذكور فكان اهم و
بالتقديم احرى والحاصل ان تاخير الظرف اللغو انما هو حيث
لا يكون نكتة داعية الى التقديم وذلك مطرد في جميع الفضلات
كما لا يخفى فان قيل الاحاديث الدالة على ان هذه السورة ثلث القرآن
يشعر بان ثواب قرائتها ثواب ثلث القرآن لا مجرد كون مدلولها
ثلث مقاصد القرآن فان منها ما رواه البخاري عن ابي سعيد
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لاصحابه ايعجز احدكم
ان يقرأ ثلث القرآن في ليلة فشق عليهم ذلك عليهم وقالوا اينا
يطيق ذلك يا رسول الله فقال الله الواحد الصمد ثلث القرآن و
منها ما رواه امام الاحمد باسناده عن ابي ايوب عن النبي صلى
الله عليه وآله انه قال ايعجز احدكم يقرأ ثلث القرآن في ليلة فانه
من قرأ قل هو الله احد الله الصمد في ليلة فقد قرأ ليلته ثلث القرآن
وايضا روى الامام احمد عن ابي ابن كعب ورجل من الانصار قال
قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من قرأ بقل هو الله
احد فكانما قرأ ثلث القرآن وايضا روى الامام احمد عن حميد بن
عبد الرحمن ان نفرا من اصحاب محمد صلى الله عليه وآله وسلم
حدثوه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال قل هو الله احد

يعدل

يعدل ثلث القرآن لمن صلى بها وايضا روى الامام احمد عن ابي
الدرداء ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال ايعجز احدكم
ان يقرأ كل يوم ثلث القرآن قالوا نعم يا رسول الله نحن اضعف
من ذلك واعجز قال فان الله جزء القرآن ثلثة اجزاء فقل
هو الله احد ثلث القرآن ورواه مسلم والنسائي من حديث
قتادة فهذه الاحاديث واشباهها ظاهرة في ان ثوابها
يعدل ثواب ثلث القرآن فيكون ثواب من قرأها ثلث مرات
مثل ثواب من قرأ القرآن بتمامه وهذا مشكل للاحاديث الدالة
على انه يكتب لقارئ القرآن بكل حرف عشر حسنات فيكون
ثواب القرآن بتمامه اضعافا مضاعفة بالنسبة الى ثواب
قل هو الله احد فالجواب ان لقارئ القرآن ثوابا تفصيليا بحسب
حروف ما قرأه واذا ختم القرآن فله ثواب اخر يتحقق بسبب
هذا الختم فثواب قل هو الله احد يعدل ثواب الختم لا ثلث ثواب
جميع القرآن نظير ذلك ان معين احد لمن يبني له بيتا كل يوم
دنانير وعين له اذا ختم بناء البيت وتممه جايزة اخرى
سوى ما عينه لاجره جره كل يوم وعلى هذا يقاس ما ورد
في ساير السور من انها يعدل ربع القرآن او ثلثا واكثره
والله تعالى اعلم بحقايق الامور وصلى الله على سيدنا
محمد شفيع يوم النشور
وعلى آله وصحبه معادن
الجود

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي من علينا بالدين القويم وسلك بنا الصراط المستقيم و
برانا عن الشرك الذميم والصلوة والسلم على سيدنا المنعوت بالخلق
العظيم المبعوث بالكتاب الكريم للدعوة الى جنات النعيم والتنحية عن
دركات الجحيم وعلى آله وصحبه المخصوصين بالفيض العميم واللطف الجسيم

فهذه نكات ومسايل متعلقة بالسورة التي بعدل ربع القران
بعضها مما استخرجته من التفاسير التي هي متداولة بين اعيان الزمان
وبعضها مما استنبطته بفكري ولم يكن شايعا الى الآن علقتها في بعض
جزاير الجزيرة حماها الله وساير بلاد المسلمين من آفات القرون في شهور سنة
خمس وتسعمائة وقد تغربت عن الاوطان وترامى بي البلدان وتلاعب بي
الحدثان والله المستعان وعليه التكلان وها انا افيض في المقصود مستفيضا
من ولي الافضال والجود واقدم على تفسير السورة مسايل الاولى نقل
في بعض التفاسير ان من اسامي هذه السورة سورة الاخلاص وان النبي
صلى الله عليه وآله سماها بهذا الاسم وبديت الى قراءتها مع قراءة سورة الاخلاص
المشهورة اعني قل هو الله احد في ركعتي الفجر اللتين هما افضل السنن الرواتب
قال ابن كثير في تفسير هذه السورة سورة البراءة في العمل الذي يعمله المشركون وهي آمرة
بالاخلاص فيه التاييد وورد في الحديث ان من قرا سورة قل يا ايها الكافرون فكانما
قرا ربع القران قال الامام الرازي في تفسيره الكبير ان القران مشتمل على الامر بالمامورات
والنهي عن المحرمات وكل منهما اما ان يتعلق بالقلب او بالجوارح فيكون اربعة
اقسام وهذه السورة لما اشتملت على النهي عن المحرمات المتعلقة بالقلب فيكون
كربع القران واقول لا يعجبني هذا التوجيه اما اولا فلان العبادة اعم من القلبية و
القالبية واما ثانيا فلان مقاصد القران لا ينحصر في الامر بالمامورات والنهي عن
المنهيات بل هو مشتمل على مقاصد اخرى كاحوال المبدا والمعاد وغيرهما ولعل الاولى

ان يقال مقاصد القران التوحيد والاحكام الشرعية واحوال المعاد والتوحيد عبارة
عن تخصيص الله تعالى بالعبادة فان دعوة النبي صلعم بل جميع الانبياء عليهم السلام اولا و
بالذات الى توحيد الله المعبود كما قال صلى الله عليه وآله امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله ومعناه لا معبود الا الله والتخصيص انما يحصل بنفي عبادة غيره وعبادته
تع اذ التخصيص له جزآن النفي عن الغير والاثبات للمخصص به فصارت المقاصد بهذا
الاعتبار اربعة وهذه السورة مشتملة على ترك عبادة غيره تع والتبري عنها فصارت
بهذا الاعتبار ربع القرآن وح يكون هذه السورة مع سورة الاخلاص بمنزلة كلمة التوحيد
حيث نفي فيها استحقاق الالهة الباطلة اولا واثبت استحقاقه تع ثانيا فان قوله
تع قل هو الله احد الله الصمد يدل على استحقاقه تع للعبادة فان من هو احدي الذات
صمدي الصفات منزه عن الكفو والشريك هو الواجب بذاته وهو مبدا الكل فيكون مستحقا
للعبادة لا محالة فان قلت كما انها مشتملة على النهي عن عبادة الغير فهي مشتملة على عبادته
تع لقوله تع ولا انتم عابدون ما اعبد فيكون مشتملة على نصف مقاصد القرآن
بناء على ما ذكرتم قلت ليس فيها دلالة على الامر بالعبادة كما لا يخفى كما انه ليس فيها
الامر بعبادة غيره في قوله لا اعبد ما تعبدون والحاصل ان هذه السورة مشتملة
على البراءة عن الشرك بالله وليس فيها تصريح بالامر بعبادة الله فباعتبار معناه
الصريح يكون ربع القرآن كما ذكرنا ومن البين ان النبي صلى الله عليه وآله بل ساير
الانبياء عليهم السلم كانوا مبعوثين لرفع الشرك في العبادة وتخصيص الله تع كما سبق
وذلك انما يتحقق بنفي عبادة ما سواه وعبادته وهذه السورة مشتملة على الجزء الاول
من الحصر فناسب ان يطلق عليه ربع القرآن ثم يقول هذه السورة بمنزلة التخلية من حيث
انها براءة من الشرك وسورة الاخلاص المشهورة بمنزلة التحلية اذ فيها وصفه تعالى
بالصفات الكمالية المستدعية لاستحقاق العبادة الثالثة اختلف العلماء في ان قوله
لكم دينكم ولي دين منسوخ بآية السيف اولا فذهب الاكثرون الى انه ليس منسوخا بل ذهب
بعضهم الى انه ليس في القرآن منسوخ اصلا وهذا الاخير منسوب الى ابي مسلم الاصفهاني من الاصوليين

وطايفة من الصوفية وذهب بعضهم الى انه منسوخ باية السيف ونحن نقدم اولا معنى النسخ ثم
نرجع الى المبحث فنقول النسخ فى اللغة الابطال والازالة يقال نسخت الريح اثار الاقدام
اى ازالتها وابطلتها وفى الاصطلاح كما عرفه متقدمو الاصوليين رفع حكم شرعى
بدليل شرعى متاخر وقد توهم بعض من لا بصيرة له ان معناه ابطال الحكم الشرعى ونقضه
وان من لا يفسر النسخ بذلك فهو منكر للنسخ والتحقيق ان النسخ بيان انتهاء الحكم برفع
احتمال بقاء الحكم فان السيد اذا قال لعبده قم ثم بعد ساعة اقعد فليس فيه الا
تخصيص وجوب القيام عليه ببعض الاوقات اعنى الوقت السابق على الامر الثانى وليس
فى الامر الثانى منافاة مع الامر الاول اذ الامر الاول لم يكن مقيدا بالدوام حتى
ينافيه الامر الثانى بل الوجوب المستفاد منه فى قوة القضية المطلقة ولا تنافى
بين المطلقتين فمن قال انه رفع الحكم الشرعى ان اراد هذا المعنى او ما يؤول اليه فمقصوده
صحيح لكن الاولى التعبير عنه بما ذكرناه فانه حقيقة المقام والعبارة الاولى توهم
النقض فى احكامه تع وهو يستلزم النقص تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وهذا التوهم
هو الذى اوقع اليهود الى نفى النسخ مطلقا زاعمين انه يوجب نسبة البداء وما
يلزمها من النقص الى الله واعجب من ذلك ما يتوهمه بعض العوام من الدهماء ان تحقيق
النسخ على هذا الوجه الذى ذكرناه انكار للنسخ مع انه من البين الذى لا يكاد
على من له ادنى بصيرة ان تحقيق حقيقة النسخ وان غير ذلك مما قيل او يقال فى هذا المقام
بمعزل عن التحقيق ولا يرضى به الا بليد او زنديق وهذا هو الطريق الذى
سلك به الشيطان من انكر النسخ من اليهود وغيرهم نعم لبعض المثبتين له ان
التخصيص راجح عليه وانه لا يعتاد اليه الا بعد انتفاء الاحتمالات الاخر من التخصيص
وغيره على ما سيجيء تفصيله ولعمرى ان من تفكر ادنى فكرة مع مساعدة ادنى صفاء
فطرة لم يجد فرقا بين الحوادث الحكمية الوضعية الدينية والحوادث الكونية التكوينية
فان الله تع اوجد بعض الحوادث بامره اذا شاء ثم اعدمها بامره ايضا اذا
شاء كما قال تع انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وقال تع ان يشا يذهبكم

ويات بخلق جديد وما ذلك على الله بعزيز وقال تع يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده
ام الكتاب فهل بين الامر الاول المقتضى لوجود الحوادث فى وقت وبين الامر الثانى
المقتضى لفنائه فى وقت اخر تناف او تناقض لا اظن ان ذا مسكة يتوهم ان
ذلك كذلك فههنا ليس تحريم الشىء فى زمان وتحليله فى زمان اخر تنافيا اصلا و
كما ان مدة بقاء كل حادث وزمان فنائه معين فى علم الله تع وان كان مجهولا
لنا كذلك مدة بقاء كل حكم وزمان تغيره كان مقررا معينا فى علم الله تع وان كان
مجهولا لاهل الاديان السابقة الى ان تم بنا قصر النبوة بلبنة وجود خاتم النبيين
وسيد المرسلين افضل صلوات المصلين فاغلق بعده باب النسخ على انه كان
فى كتب الملل السابقة تصريحات وتلويحات بنسخ اديانهم وانه سيبعث
خاتم النبيين كما نقل انه جاء فى التورية انه سيبعث ماذ ماذ بالذال المعجمة و
حساب جمل معتبر عند اليهود ويسمونه جيمطريا ويعولون عليه فى المطالب وحساب
الجمل عندهم موافق لما هو المشهور فى هذا الزمان الا فى بعض المواضع مثل الذال
المعجمة فانه مثل المهملة عندهم اربعة وان كان فى المشهور عندنا سبعمائة فاذا حسب
هذان اللفظان بهذا الحساب المعتبر عندهم على الوجه الذى اصطلحوا عليه حصل
اسم محمد صلى الله عليه واله فان الميمين موجودان بعينهما والباءان والالف
والالفان مجموعا هو الدال والذالان المعجمتان مجموعا على اصطلاحهم فى الحساب
هو لحا وسيجيء ما هو اصرح من ذلك مع نكات اخر ومن العجب العجاب ان
اليهود ينكرون النسخ مستندين الى انه يوجب نسبة الندم ولوازمه اليه تع مع
انه نقل بعض العلماء الاسلاميين عن توريتهم انه عبر فى مواضع منها عن
نسخ بعض الاحكام التى كانت فى زمن موسى ومن قبله بلفظ الندم ومعلوم ان اطلاق
هذا اللفظ فى حقه باعتبار الاثر كاطلاق غيره من الالفاظ الدالة على المعانى التى
لا يجوز عليه تع كالغضب والتعجب والضحك كما قيل فى المشهور اعراض واكرا اعراض
داماد وقد بين الاصوليون جواز النسخ بوجوه منها ان الاحكام الشرعية اما
معللة بمصالح العباد واللطف بهم كما هو مذهب المعتزلة القائلين بوجوب اللطف

على الله تع او لا يكون كذلك بل هي مستندة الى محض ارادة الله تع واختياره من غير داع و
باعث كما هو مذهب اهل الحق والنسخ على التقديرين اما على الاول فلانه يجوز ان يختلف
مصالح الاوقات فيختلف الاحكام بحسبها كما ان الطبيب يعالج المريض كل يوم بعلاج
خاص يقتضيه مصلحة الوقت وربما يخالف العلاج السابق واما على الثاني فاظهر
لان الله تعالى هو الحاكم المطلق الفعال لما يريد يجوز له ان يرفع حكما ويضع غيره
بغير غرض ولا باعث لا سيما اذا كان متضمنا لحكمة ومصلحة كساير افعاله المنزهة عن
البواعث والاغراض المشتملة على الحكم والمصالح الجمة ويسمى غايات بل على اهل الحق يجوز
ذلك وان فرض انه لا يكون متضمنا للمصلحة اذا تمهد ذلك فنقول اختلف المسلمون
في جواز نسخ بعض ايات القران بعد اتفاقهم قاطبة على انه لا يجوز نسخ جميع القران
فذهب بعض الاصوليين كابي مسلم الاصفهاني وجماعة من الصوفية انه ليس في شيء من
القران منسوخ اصلا وذهب اخرون الى ان النسخ واقع في بعض ايات القران و
جعلوا المنسوخ منها اربعة اقسام الاول ما نسخ تلاوته وحكمه كما روت عايشة انه
كان فيما انزل عشر رضعات يحرمن فنسخن بخمس والثاني ما نسخ تلاوته وبقي حكمه
كما روي انه في القران الشيخ والشيخة اذا زنتا فارجموهما نكالا من الله والله عليم
حكيم والثالث ما نسخ حكمه وبقي تلاوته وجعلوا قوله تع لكم دينكم ولي دين مثال هذا
القسم ومن المجوزين لنسخ بعض الايات من ينكر ان هذه الاية منسوخة بل يحملها على
المعاني التي لا تنافي اية القتال كما سيجيء وههنا مذهب اخر نقله بعض المصنفين عن
بعض المفسرين وهو ان قوله تع ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها يدل
على نسخ اية غير معينة بل مبهمة على سبيل الاجمال وذكر هذا القايل فوايد ونكتا في ذلك
الابهام منها انه باعث على التفكر والتفتيش كما قيل في حكمة المتشابهات ومنها انه اذا
لم يتعين المنسوخ لا يهون وقع شيء من اياته واقول هذا القول سخيف جدا ومفسدته ظاهرة
اذ فيه ايقاع التهمة في ايات الكتاب المبين الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من
خلفه وبذلك يهون وقعها ثم هذه الاية التي زعم نسخها لا يكون من الاعتقاد بالذات اذ
لا مجال للنسخ فيها ولا من القصص والاخبار لذلك بل يكون من الاحكام والحاجة الى بيان الاحكام

ماسة

ماسة جدا فكيف يعتقد ان النبي صلى الله عليه وآله لم يبين نسخ هذا الحكم وتركه سدى
ويترك الامة يعمه حيارى من غير هدى مع ان الله تع قد من على النبي صلى الله عليه واله
بقوله اليوم اكملت لكم دينكم وليت شعري ما الباعث على القول بان بعض ايات القران
منسوخ من غير تعيين وما الدليل على ذلك ولذلك لم يذكر هذا القول جمهور علماء
الاصول هذا وقد اتفق الاصوليون على انه لا يجوز الحكم بنسخ اية الا بعد ان
يوجد لها محمل اخر كالتخصيص وغيره مما فيه مندوحة عن النسخ مع ان منهم من صرح
بان النسخ تخصيص الحكم ببعض الاوقات واذا كان كذلك لا يكون التخصيص ببعض
الاوقات حتى يكون الاول مقدما على الثاني وذكروا ان الناسخ للاية لا يكون
الا اية اخرى او خبرا متواترا عن النبي صلى الله عليه واله واما اخبار الاحاد و
القياس فلا يكون ناسخا وكذا الاجماع اذا تمهد ذلك فنقول ان اصحاب المذهب
الاول استدلوا بان الله تع وصف القران في كتابه الكريم بقوله تع وانه لكتاب عزيز
لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ولو نسخ بعضه لتطرق
اليه البطلان ولا يجوز ان يصير شيء منه باطلا بمقتضى النص وبان تجويز النسخ مناف
لتعظيم القران وعلو شانه فانما انزل ليكون ناسخا للكتب المتقدمة لا لان يكون
منسوخا في نفسه وايضا كل موضع نظن نسخه فان له محملا وتاويلا يصرف عن النسخ
ولا ضرورة الى القول بالنسخ مع وجود ذلك المحمل كما ذكره الامام في التفسير الكبير واقول
قد علمت ان النسخ ليس ابطالا للحكم بل هو رفع لاحتمال بقاء الحكم كما سبق تفصيله
فهذا الدليل ضعيف والنسخ بهذا المعنى في بعض الايات ليس منافيا لتعظيم القران
وفي كونه بجملته ناسخا للكتب المتقدمة واما ان القول بالتخصيص اولى من القول
بالنسخ فلعله مبني على توهم ان النسخ ابطال الحكم وهو باطل جدا بل هو رفع لاحتمال بقاء
الحكم والحكم لم يكن شاملا لجميع الاوقات بل كان في قوة المهملة بحسب الوقت فان الحكم
لم يكن عاما لجميع الاوقات ففيه تبيين للحال ورفع الاحتمال فيكون من هذه الحيثية
اولى من التخصيص نعم اذا ورد حكم على التابيد او في اوقات معينة ثم ورد الحكم بخلافه

في بعض الاوقات كان ذلك تخصيصا بحسب الاوقات بعد التعميم فيها وح يكون هو بعينه من
قبيل التخصيص ولا يترجح احدهما على الاخر وعند هذا يظهر ان القول بترجيح التخصيص
على النسخ مبني على تصور ان النسخ ابطال الحكم وقد بان من هذا البحث ان ما يتوهم من
ان موسى ع قال اقيموا هذا السبت مادامت السموات والارض وقد نسخ بدين سيدنا محمد
صلى الله عليه وآله فيكون النسخ ابطالا للحكم ساقط جدا اما اولا فلانه لو صح ذلك
لكان من قبيل التخصيص بحسب الاوقات كما مر وليس فيه ما يدل على ان النسخ ابطال الحكم واما
ثانيا فلما ذكر العلماء انه افتراء على موسى ع وانه اختلقه ابن الراوندي ونقل نصوص
التورية على خلافه وعلى البشارة ببعثة خاتم النبيين عليه وعلى آله افضل صلوات
المصلين مجملا ومفصلا اما المجمل فانه استخرج من نصوص التورية ان موسى ع قال
لابد ان يقوم نبي مثلي فاذا قام فاطيعوه واسمعوا كلامه ثم قال ان هذا النبي لا يكون
من بني اسرائيل وذلك يدل على انه محمد صلى الله عليه وآله لان هذا النبي اما عيسى او
نبي آخر من انبياء بني اسرائيل او من غيرهم والاول باطل لانه صرح بانه ليس من بني
اسرائيل وعيسى عليه السلم من بني اسرائيل وكذا الثاني والثالث لانه صرح بانه يكون
مثله ومثله يكون من اولي العزم لا محالة وبعد موسى لم يكن من اولي العزم غير عيسى
بالاتفاق على ان اليهود لا يقولون بنبوة عيسى ع فيلزمهم ان يعترفوا بان هذا
الموعود هو نبينا محمد صلى الله عليه وآله واما المفصل فكما مر من ان ماذ ماذ الذي
هو مطابق لاسم محمد صلى الله عليه وآله بحساب الجمل على النحو المتعارف عندهم وقد
جاء في الانجيل ان فارقليطا والنور الاعظم اذا ظهر من الجانب الجنوبي فامنوا
به وقد قيل ان اسمه في الانجيل احمد على ما نطق به القرآن واما اصحاب المذهب
الثاني فاستدلوا على مذهبهم مجملا بقوله تع ما ننسخ من آية او ننسها نأت
بخير منها او مثلها واصحاب المذهب الاول يمنعون دلالة الاية على وقوع النسخ
في آيات القرآن فان معناها ان ما ننسخ نأت بخير منها او مثله فيجوز ان يكون
المراد بالايات المنسوخة آيات التورية والانجيل وشرايعهما المنسوخة واما مفصلا

بان

بان عدة الوفاة في صدر الاسلام كان حولا كاملا كما قال تع والذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج ثم نسخ ذلك وجعل عدة الوفاة
اربعة اشهر وعشرا ونظايره مثل صوم عاشورا فانه كان فرضا في بدو الاسلام ثم
نسخ وفرض صوم رمضان فثبت النسخ في الاحكام القرآنية في الجملة واما ان هذه
الاية بخصوصها منسوخة فلان مؤداها ترك المشاجرة والمقاتلة معهم فنسخ
بقوله تع فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وقوله تع وقاتلوا المشركين كافة
كما يقاتلونكم كافة واجيب عنه بان آيات العدة ليس فيها نسخ اذ من الممكن
ان الحامل تضع حملها بعد حول فيكون عدتها حولا كاملا فلا يكون منسوخا لبقاء
الحكم في بعض الصور بل يكون مخصوصا واقول لا يخفى فساد هذا الجواب اذ كما يمكن
ان تضع الحامل بعد حول كامل يمكن ان تضع بمدة ازيد او انقص بل الغالب كون مدة
الحمل انقص من الحول فتعيين الحول لكونه مدة عدة لا يصح لان العدة تنقضي بوضع الحمل
في اي مدة يكون كما قال تع واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن واما
اية الرضاع فلم اطلع على جواب في كرعنها واما دليلهم على كون قوله تع لكم دينكم
ولي دين منسوخا فقد اجيب عنه بانه يجوز ان يكون المراد بالاية تهديدهم بان
لكم كفركم وعقابكم ولي التوحيد والدرجات المترتبة عليه او لكم حسابكم ولي
حسابي او لكم جزاؤكم ولي جزائي على ان يكون الدين بمعنى الجزاء كقوله تعالى
مالك يوم الدين وقول الشاعر ولم يبق سوى العدوان دناهم كما دانوا وقولهم
كما تدين تدان ومع قيام هذه الاحتمالات يبطل الاستدلال وقيل على تقدير
ان يكون المراد منه ترك المقاتلة لا يلزم كونه منسوخا بناء على ان النهي عن
القتال في بدو الحال كان لقلة جنود الاسلام فكان المصلحة في تركه قتالهم
الى ان قوي اهل الاسلام وكثر جنوده فامروا بالقتال وايضا النهي عن القتال
انما هو في حق الكافرين مطلقا والامر بالقتال انما هو في حق المشركين والكافرون
اعم من المشركين اذ كل مشرك كافر وليس كل كافر مشركا مثل اليهود والنصارى

فيكون آية القتال تخصيصا لهذه الآية ولا يكون ناسخا لها فان التخصيص غير النسخ
وهو اولى من النسخ واقول فيه بحث اما اولا فلان كون المصلحة في الاول منوطة
بترك المقاتلة وفي الثاني الحال بالمقاتلة لا يخرج الحال عن النسخ بل ذلك يكون مصلحة
النسخ والحكم فيه اذ النسخ كما تقرر اما تخصيص بحسب الاوقات او رفع احتمال بقاء
الحكم فاذا خصص المتاركة بزمان يكون نسخا لا محالة وتفصيل المقام ان
النسخ اذا وقع على حكم مقيد بالدوام فهو من قبيل التخصيص بحسب الاوقات
وان لم يكن ذلك الحكم مقيدا به فهو رفع احتمال بقاء الحكم وعلى التقديرين
ليس القول به ابعد من القول بالتخصيص اما على الاول فلانه تخصيص خاص
ولا فرق بين التخصيص بحسب الاوقات والتخصيص بحسب الافراد في شمول مطلق
التخصيص لهما وتسمية احدهما بالتخصيص والاخر بالنسخ مجرد اصطلاح لا يترتب
عليه حكم معنوي يقتضي كون احدهما اولى من الاخر واما على الثاني فالامر
اظهر فانه يكون مبنيا للحكم السابق ورفعا للتوهم بقائه لا معارضا له ولا
مصادما فيكون اولى مما يخصونه باسم التخصيص ويرجحونه على ما يخصونه
باسم النسخ ومن له ادنى بصيرة يتفطن ان منشأ هذه الاقوال ومبالغتهم في
ترجيح مثل هذه التاويلات البعيدة توهمهم ان النسخ عبارة عن ابطال الحكم
وقد علمت انه ليس كذلك كما مر مفصلا وقد ذكر فيما اوردنا اعني الامام الشافعي
ان الاصح انه اذا احدث المتوضي لا يقال ابطل وضوءه بل يقال انتهى واذا كان
الحال كذلك فالحكم الصادر عن الله تعالى اولى بان لا ينسب الى البطلان ويحترز
عن اطلاق الباطل عليه بل يقال انتهى او انقضى واما اصحاب المذهب الثالث
فيقولون لما كان لهذه الآية محامل صحيحة لا ينافي مضمون آية القتال فلا
يجوز القول بنسخها بناء على ان النسخ انما يصار اليه عند الضرورة ولا ضرورة
ههنا والآن حان ان نشرع في تفسير السورة بتوفيق الله تعالى فنقول قال الله تعالى
قل يا ايها الكافرون ذكر المفسرون ان رهطا من قريش قالوا يا محمد هلم

فاتبع ديننا ونتبع دينك تعبد آلهتنا سنة ونعبد الهك سنة فقال معاذ الله ان
اشرك بالله غيره فقالوا فاستلم بعض آلهتنا نصدقك ونعبد الهك فنزلت هذه
السورة فغدا الى المسجد الحرام وفيه الملاء من قريش فقام على رؤسهم فقرأ
عليهم فايسوا ولا اعبد في المستقبل ما تعبدون في الحال او في الاستقبال ايضا بناء
على ما ذكره صاحب الكشاف ان الخطاب لكفرة مخصوصة علم الله منهم انهم لا يؤمنون
ولا انتم عابدون في المستقبل ما اطلب منكم من عبادة الهي ولا انا عابد ما عبدتم
اي ما كنت قط عابدا فيما سلف ما عبدتم فيه اي لم يعهد مني عبادة صنم قبل فكيف
يرجى مني زمن النبوة ولا انتم عابدون ما اعبد اي ما عبدتم في وقت ما انا
عابد له هكذا فسره صاحب الكشاف ثم قال ولم يقل ما عبدت كما قال ما عبدتم لانهم
كانوا لا يعبدون الاصنام قبل البعث وهو لم يكن يعبد الله تعالى اصلا واقول فيه نظر
لان الاصوليين اختلفوا في ان النبي صلى الله عليه وآله هل كان قبل البعثة متعبدا بشريعة
من قبله او لا فقيل انه كان قبل البعثة متعبدا بشريعة واختلف القائلون بذلك
في تعيين تلك الشريعة فقيل بشريعة موسى وقيل بشريعة عيسى وقيل بشريعة ابرهيم و
قيل بشريعة نوح وقيل انه لم يكن متعبدا والمختار انه كان متعبدا قبل البعثة لما ثبت
انه كان متعبدا في غار حراء والتعبد لا يكون الا بشريعة لان الحاكم هو الشرع عندنا
وعلى مذهب المعتزلة القائلين بحكم العقل الامر اظهر والحاصل انه لما ثبت انه كان
يتحنث اي يتعبد الليالي ذوات العدد فلا وجه ليكون هذه العبادة عبادة الله
تعالى لا غير اذ الانبياء معصومون عن الكفر قبل البعثة بالاتفاق ثم في حمل قوله
ولا انا عابد ما عبدتم على الماضي نظر من حيث العربية فان اسم الفاعل اذا كان بمعنى
الماضي لا يعمل الا في لغة ضعيفة وقد عمل ههنا في قوله ما عبدتم فانه اما مفعول به او
مفعول مطلق اذ لو كان ما موصولة او موصوفة كان مفعولا به وان كانت مصدرية
كان مفعولا مطلقا وقد نقل ابن كثير في تفسيره عن البخاري وغيره من المفسرين ان المراد
لا اعبد ما تعبدون ولا انتم عابدون ما اعبد في الماضي ولا انا عابد ما عبدتم ولا انتم

عابدون في المستقبل وانت تعلم ان اعمال اسم الفاعل اذا كان بمعنى الماضي لغة ضعيفة ولا
يخفى انه على تفسير صاحب الكشاف لا تكرار في الآية ولعله انما ارتكب ما ارتكب لدفع التكرار
وقيل ان فيها تكرار المزيد التقرير كما في قوله تعالى فان مع العسر يسرا فان مضمون قوله
لا اعبد ما تعبدون وقوله ولا انا عابد ما عبدتم واحد وكذا قوله ولا انتم عابدون ما
اعبد في الموضعين والتكرير لمزيد التقرير حيث ان الغرض منه تاييسهم والتبري عنهم
وقيل لا تكرار لان ما في احد القرينتين مصدرية وفي الاخرى موصولة او موصوفة والمعنى
على تقدير كونها مصدرية لا اعبد مثل عبادتكم فان عبادتي خالصة لله تعالى وعبادتكم
شرك وعبادتي طاعة وعبادتكم معصية واقول تفصيل المقام ان قوله تعالى لا اعبد ما
تعبدون وقوله ولا انا عابد ما عبدتم كلاهما اما نفي الحال والاستقبال او احدهما
للحال والاخر للاستقبال وعلى التقادير فلفظة ما اما مصدرية في الموضعين واما
موصولة او موصوفة فيهما واما مصدرية في احدهما وموصولة او موصوفة في الاخرى
فهذه ستة احتمالات حاصلة من ضرب الثلثة في الاثنين ولم يلتفت الى تقسيم صورة
اختلاف الى الفرق بين الاول والاخرى ولا الى الفرق بين الموصولة والموصوفة لتكثر
الاقسام فان صور الاختلاف يتساوى الاقدام في دفع التكرار فلا يتعلق غرض
بالتفصيل وكذا لم يلتفت الى الاختلاف في الموصولة والموصوفة فان مؤداهما متقاربان
فلا يتعلق بتفصيلها غرض وكذا الحال في قوله تعالى ولا انتم عابدون ما اعبد في
الموضعين ومعلوم انه لا تكرار في صور الاختلاف سواء كان باعتبار الحال
والاستقبال او باعتبار كون ما في احديهما موصولة او موصوفة وفي الاخرى مصدرية
وكون النفي في لا اعبد لنفي الحال انكره صاحب الكشاف وذكر انه لا يختص بنفي
الاستقبال وان الخليل قال ان لا يختص بالاستقبال لان اصله لا ان ولكن
الامام جوزه ونقل ابن كثير في تفسير الكبير منها ثلثة اقوال الاول لا اعبد ما تعبدون
الآن ولا اجيبكم فيما بقي من عمري ولا انتم عابدون ما اعبد وهم الذين قال
الله فيهم وليزيدن كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا والثاني ما حكاه عن
البخاري

البخاري وغيره من المفسرين ان المراد لا اعبد ما تعبدون ولا انتم عابدون ما
اعبد في الماضي ولا انا عابد ما عبدتم ولا انتم عابدون ما اعبد في المستقبل
الثالث ان ذلك تاكيد محض انتهى ثم قول رابع نصره ابو العباس بن تيمية في
بعض كتبه وهو ان المراد بقوله لا اعبد ما تعبدون نفي الفعل لانها جملة فعلية
ولا انا عابد ما عبدتم نفي قبوله ولذلك بالكلية لان النفي بالجملة الاسمية اكد
فكانه نفي الفعل وكونه قابلا لذلك ومعناه نفي الوقوع ونفي الامكان
الشرعي ايضا وهو قول حسن ايضا انتهى ما ذكره ابن كثير اقول وفي افادة الجملة
الاسمية نفي القبول مناقشة يمكن رفعها بتكلف ويقرب من ذلك ما نقل عن بعض
المفسرين من ان معناه لا اريد عبادة ما عبدتم ولا يبعد ان يقال ان الجملة
الفعلية نفي الفعل في زمان معين والجملة الاسمية معناها نفي الدخول تحت هذا
المفهوم مطلقا من غير تعرض بالزمان كانه قال ما انا ممن يصدق عليه هذا
المفهوم اصلا ولا انتم ممن يصدق عليه ذلك المفهوم وهذا اقرب مما قال ابن
تيمية ولعله اوضح وقيل ان ما في لا انتم عابدون ما اعبد بمعنى من لان المراد
به هو الله تعالى اقول يمكن ان يقال بناء على القاعدة التي مهدها صاحب الكشاف
في مواضع وهي انه اذا كان المراد من الموصول هو الصفة يعبر عنه بلفظ ما كما
في قوله تعالى والسماء وما بناها والارض وما طحاها ونفس وما سواها
وههنا كذلك فان تعليق النفي بالوصف ادخل في التبري عن المشاركة معهم كما
لا يخفى والعبادة على ما فسره المفسرون والفقهاء اقصى غايات التذلل
والخشوع وذكروا انه لو سجد العبد لغيره تعالى بقصد العبادة كفر وبمجرد قصد
التعظيم لا يكفر اقول ان كان المراد بغاية التذلل والخشوع ما يكون في مرتبة
التذلل والخشوع لله تعالى فلا شك ان الكفار لم يعتقدوا في حق اصنامهم
تلك العظمة ولم يعظموها هذا التعظيم فانهم يعتقدون انها وسائل وشفعاء
عند الله ولا يرتاب عاقل ان عظمة الشفيع والوسيلة ليست مثل عظمة المشفوع

عنده والمتوسل اليه وان التذلل والخضوع للشفيع اقل من التذلل والخضوع للشفوع
عنده وبالجملة لا يتعين مما ذكروه حد الخضوع والتذلل الذي عبارة العبادة
عن غيرها ويكفر الانسان بالاتيان به بالنسبة الى غيره تع وكلمة يا حرف وضع لنداء
البعيد والقريب عند اهل العربية وعند بعضهم هو مخصوص بالبعيد لما في اخره لمد الصوت
للمد المناسب للبعيد ولو حمل هيهنا على نداء البعيد كان ذلك لبعدهم عن ساحة عز
الحضور لزيادة محلهم وان حمل على نداء القريب كان ذلك لقربهم الصوري ومواجهتهم
ونقل عن امير المومنين علي عليه السلم انه قال يا نداء للروح واي للقلب وها للنفس ولعل المراد
منه انه نداء حيث يعني بحال توجه المنادي يخاطب يا ايها فايهام هذه الكلمة
مبالغة في طلب اقبال المخاطب من حيث ذكره اولا مبهما واردف ذلك المبهم بحرف التنبيه
التي اقيمت مقام ما يضاف اليه اي فكان النداء بهذه الصيغة طلبا للاقبال بكليته قلبه
وقالبه وظاهره وباطنه ولا يكون المراد منه ان تلك الحروف حروف النداء هو الظاهر
اعلم بمقصوده عليه السلم فان فهم دقايق كلامه عليه السلم لا يسعه الاذهان ولا يفي بشرح ما فيه
من الحقايق البيان ولعل النكتة في خطابهم بالكافرين دون ان يقال يا ايها الذين
كفروا ان الكفر كان دينهم القديم ولم يتجدد منهم ولان الخطاب مع الذين علم استمرارهم
على الكفر كانه صار كالملازم لهم ولعل نفي عبادة الله عنهم بصيغة واحدة من غير تغيير الاسلوب
للاشعار بثباتهم على الكفر وعدم ايمانهم فيما بعد كما سبق ان الخطاب مع رهط من قريش
علم من حالهم انهم لا يومنون ولعل التعبير عنهم بالكافرين دون المشركين مع كون الخطاب
لهم اشارة الى ان الكفر كله ملة واحدة كما ذهب اليه الشافعي ونقل ابن كثير ان الشافعي ره
استدل بقوله تع لكم دينكم ولي دين على ان الكفر كله ملة واحدة فورث اليهود من النصارى
وبالعكس اذا كان بينهما النسب او سبب يتوارث به لان الاديان ما عدا الاسلام كلها
كالشيء الواحد في البطلان وذهب احمد بن حنبل ومن وافقه الى عدم توريث اليهود من
النصارى وبالعكس لحديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
لا توارث بين اهل ملتين شتى اقول الاستدلال المنقول عن الامام الشافعي بهذه الاية

عن ضعف وما ذكرنا من النكتة في التعبير بالكافرين يقويه بعض التقوية وقوله تع ولي دين
يعني ولي ديني وحذف الياء اكتفاء بالكسرة لان فواصل الايات في هذه السورة هو
النون كما في قوله تع وهو يهدين ويشفين خاتمة في الفوايد والمسايل المتعلقة
بهذه السورة الاولى ان هذه السورة مكية بالاتفاق وثبت في صحيح مسلم من حديث
ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وآله قراها مع قل هو الله احد في ركعتي الفجر وروى
الامام احمد عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قرا في الركعتين قبل الفجر
والركعتين بعد المغرب بقل يا ايها الكافرون وقل هو الله احد وروى ابو القسم
الطبراني عن جبلة بن حارثة ان النبي صلى الله عليه وآله قال اذا اويت الى فراشك
فاقرا قل يا ايها الكافرون حتى تمر باخرها فانها براءة من الشرك وروى الامام
احمد عن فروة بن نوفل عن الحارث بن جبلة قال قلت يا رسول الله علمني شيا اقرا
عند منامي قال اذا اخذت مضجعك من الليل فاقرا قل يا ايها الكافرون فانها
براءة من الشرك الثاني ان قيل ان القاء دلايل التوحيد احسم لمادة الشبهة
وادخل في افحامهم فما النكتة في عدم ايرادها هيهنا فالجواب ان الغرض الاصلي
هنا رفع طمعهم الفاسد في موافقة النبي صلى الله عليه وآله لهم في عبادة اصنامهم فمقتضى
المقام المبالغة في نفي ما طلبوه وليس المقام مقام الاستدلال على نفي الشرك مع
انهم سمعوا من النبي صلى الله عليه وآله وسلم دلايل التوحيد مرارا ولم يوثر فيهم
فكان الكلام في مقام التبري عنهم بالكلية فانهم ليسوا من اهل الاستدلال كما علم
من احوالهم الثالث ذكر الامام ان العادة جرت بان يقال عند المتاركة
وترك المساجرة لكم دينكم ولي دين وذلك لا يجوز لان القران نزل ليتدبر
لا ليتمثل به واقول فيه نظر اما اولا فلان كون نزول القران للاهتداء لا يمنع
من ان يتمثل به كما انه لا يمنع ان يرقى به وليس في ذلك استخفاف بالقران بل
انما يذكر مثل ذلك للتبرك والتيمن به وفيه نوع استدلال واتباع كانه يقول كما قال
الله تع في هذه الاية فيقول ايض ولو صح ما ذكره من الدليل لساغ ان يقال لا يجوز الخلوف

العناد

لهم

بالقرآن لان القرآن لم ينزل لذلك بل الوجه ذلك لانسد باب الاقتباس لجريان ما ذكر من الدليل فيه واما ثانيا فلان نظيره في كلام الصحابة والتابعين ومن تبعهم من السلف الصالح كثير كما قيل لامير المومنين على عليه السلم في ان ينصب معاوية فقال وما كنت متخذ المضلين عضدا وفي صحيح البخاري عن هذيل بن شرحبيل قال سئل ابو موسى الاشعري عن ابنة وابنة ابن واخت فقال للبنت النصف وللاخت النصف وائت ابن مسعود فسيتابعني فسئل ابن مسعود واخبر بقول ابي موسى فقال لقد ضللت اذا وما انا من المهتدين اقضي فيها بما قضى النبي صلى الله عليه وآله للابنة النصف ولابنة الابن السدس تكملة الثلثين وما بقي فللاخت فاتينا ابا موسى فاخبرناه بقول ابن مسعود فقال لا تسئلوني ما دام هذا الحبر فيكم ونظايرها اكثر الرابعة ههنا محل استفسار بان يقال ما النكتة في انه لا اعبد ما تعبدون ونفي عبادته لمعبودهم بالجملة الفعلية وذكر في مقابلة ولا انتم عابدون ما اعبد ونفي عبادتهم لمعبوده بالجملة الاسمية مع ان الظاهر يقتضي ان يقال ولا تعبدون ما اعبد لتناسب ما هو قرينته كما في قوله ولا انا عابد ما عبدتم ولا انتم عابدون ما اعبد حيث ذكرها بالجملة الاسمية والذي يخطر بالبال انهم لما طلبوا من النبي صلعم احداث عبادة معبودهم فانهم كانوا يعلمون انه صلعم لم يكن قط عابدا لمعبودهم فالمناسب في ردهم نفي تجدد هذا الامر كما هو مقتضى الجملة الفعلية ولما كان الخطاب مع جمع علم استمرارهم على الكفر وانهم لا يومنون ذكر نفي عبادتهم لمعبوده بصورة الجملة الاسمية الغير المقيدة بزمان المفيدة للدوام بمعونة المقام ثم المشاكلة مع قوله ولا انتم عابدون ما اعبد اقتضت ان يعقب بقوله ولا انا عابد ما عبدتم ليفاد انهم كما استمروا على الكفر اولا واخرا فهو مستمر على الايمان اولا واخرا واما اعادة قوله ولا انتم عابدون ما اعبد مع تقدم ذكره قريبا فلافادة المبالغة في انهم لا يومنون اصلا او لان المراد في الاول نفي العبادة

في الحال وفي الثاني النفي في الاستقبال على ما مر تفصيله والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلم على سيد المرسلين وآله الطيبين وصحبه الطاهرين الى يوم الدين

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من وقف في حواشي مواقف جلاله عقول الاجلة الاعلام وكل عن استيفاء صحايف كماله السنة مصاقع الايام صل على سيدنا الذي رفع معالم الاسلام وازاح بتباشير غرته غياهب الظلام وعلى آله الكرام وصحبه العظام فهذا نبذ من الكلام على تعريف علم الكلام كنا نقرره اثناء مدارستنا شرح المواقف لسيدنا وشيخنا سيد المحققين وسند المدققين المستغني كالشمس عن التوصيف والتعريف المشتهر في اصقاع العالم بلقب الشريف قدس الله روحه وواليٰ فتوحه حررته بالتماس عصابة من الاخوان وطايفة من الخلان وفقهم الله تعالى لكمال الايقان واوصلهم من العلم الى العيان ثم اتحفته الى من جمع اشتات المعالي واعتلى قوادم الامات الاعالي وخصه الله تعالى بالملكات الملكية والصفات الرضية القدسية بعد ان استسله من اصلاب الايمة الاطهار واختاره من ارومة العرفاء الكبار وقد حوى مع الشرف النسبي الكمال الكسبي وضم الى العلم الزكي اليقين الوهبي فهو الحقيق بان يلقى شراشر البال الجود ويزرع في ارض الفواد حب محبته اعني السيد الايد المويد بعوائد الطاف الله حبيب الملة والدولة والدنيا والدين محب الله خلد الله على الافاضل ظلال افاضته وارفاده وابد على الاماثل انوار رافته واسعاده فليمعن فيه النظر لطفا واكراما ويكن من الذين اذا مروا باللغو مروا كراما وها انا اخوض في المقصود مستفيضا من ولي الطول والجود فاقول قد عرف صاحب المواقف ذلك الامام الذي عقد عليه البنان في البيان وصار بتصانيفه الرايقة الركبان الى كل مكان وحصل له فيما بين اعالي المحققين شان واي شان اسكنه الله تعالى بحابح الجنان علم الكلام

شرح نبذة في تعريف علم الكلام

بقوله علم يقتدر معه على اثبات العقايد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه وذكر الشارح قدس سره
فيه ابحاثا الاول ان المراد من العلم معناه الاعم او التصديق مطلقا ليتناول الادراك
المتعلق في العقايد ودلايلها على ما صرح به واعترض عليه بان المعنى الاعم الذي هو
اصطلاح المنطقيين خلاف اصطلاح القوم بل هو نفسه قدح فيه بانه لا يوافق
اللغة ولا الشرع فلا يلايم الحمل عليه كيف واللفظ حقيقة عند اهل العرف في المعنى
العرفي مجاز في غيره وارتكاب المجاز في التعريفات مما لا مساغ له اقول وايضا
على هذا التقدير يلزم ان يكون من تصور مسايل الكلام مع دلايله واستحضرها
بحيث يمكن من الزام الغير لكنه لم يصدق لشيء منها من علماء الكلام وليس كذلك
اذ العالم من حصل له التصديق بمسايله والمعنى الثاني ليس معناه بحسب اللغة ولا
بحسب اصطلاح القوم ولا بحسب اصطلاح غيرهم واقول المعنى المنطقي وان كان غير
ما اصطلح عليه القوم لكنه مشتهر عند المحصلين فينساق اليه الذهن من غير
كلفة وارتكاب المجاز المشهور في التعريف جايز من غير نكير خصوصا في التعريفات
اللفظية واما التصور الغير المصدق فيخرج بقيد الاقتدار فان قدرته قاصرة
لعدم اذعانه فيمكن الزامه بادنى شبهة فلا يكون له القدرة التامة على الزام الغير فتامل
واما المعنى الثاني وان فرض انه ليس معناه لغة ولا اصطلاحا فلا يمتنع الحمل عليه اذ في
اطلاق العام وارادة الخاص شايع غاية الامر ان يكون مجازا ولا محذور فيه لا انسياق
الذهن عند اطلاق لفظ العلم الى التصديق كما لا يخفى ثم اقول لو حمل العلم على العلم
المدون الذي ذكر الشارح في ساير كتبه انه اما عبارة عن المسايل المخصوصة او
التصديقات المتعلقة بها او عن الملكة الحاصلة من تكررها لم يرد ذلك مع انه الاليق
بالمقام اذ العلم بالمعنى المذكور بمنزلة الجنس للعلوم المدونة وبذلك الحمل يندفع شبهة
اخرى على التعريف كما سنذكره فانتظره البحث الثاني انه نبه بصيغة الاقتدار على
القدرة التامة وباطلاق المعية على المصاحبة الدايمة فينطبق التعريف على العلم بجميع
العقايد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه لان تلك القدرة على ذلك

الاثبات انما تصاحب دايما هذا العلم دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها
صور الدلايل فقط ودون علم الجدل الذي يتوصل بها الى حفظ اي وضع يراد اذ
ليس فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له باثبات العقايد و
المتبادر من هذه العبارة ما له نوع اختصاص به ودون علم النحو المجامع لعلم الكلام
مثلا اذ ليس يترتب عليه تلك القدرة دايما على جميع العقايد بل لا دخل له في
ذلك الترتب العادي اصلا واعترض عليه بعض الفضلاء المعاصرين لنا
بوجوه الاول انه لا يفهم من القدرة الباهرة التي ذكرها معنى يصلح ان يكون
مرادا من التعريف اذ القدرة التامة على الاثبات المذكورة بحسب الحقيقة ان يكون
المتصف بها قادرا على اثبات اية عقيدة اراد على اي مخالف كان وهذا لا
يتحقق في واحد من اهل الكلام اذ يجوز ان يكون المتخالفان كلاهما من اهل
الكلام وكيف يتصور لكل منهما الاقتدار التام على اثبات عقيدة على الاخر فيجب
تقييد الغير وتنزيل القدرة عن التام الحقيقي الى من تردد فيه ولا دلالة في التعريف
على شيء من تعيين الامرين واقول المراد من القدرة التامة ان يكون عند المتصف
بها العلم بالعقايد المستند الى حججها والعلم بطريق دفع الشبه بحيث يقدر على
ايرادها متى اراد من غير تجشم تحصيل مادة او صورة ولا يلزم منه ان يكون
قادرا على اثباتها على اي مخالف اراد فان ذلك انما يستفاد من تعميم الغير
كما ان عموم العقايد انما استفيد من الجمع المحلى باللام مع مساعدة المقام وذلك
غير لازم بل الظاهر ان اللام فيه للجنس او للعهد الذهني وانتفاء القدرة التامة
على الاثبات على غير معين لا يستلزم انتفاء تلك القدرة على الاثبات على الغير
مطلقا فان قلت الشبه مما يتزايد يوما فيوما بحسب تلاحق الافكار فكيف
يتصور ان يكون طرق دفعها بموادها وصورها محفوظة لاحد من اهل الكلام
قلت المعتبر في التعريف الاثبات على غير من الاغيار وذلك انما يتوقف على دفع
شبهة لا على دفع الشبه مطلقا ولا صعوبة في الاحاطة بالقدر الذي يكفي في دفع شبهة

واحد من الاغيار على ان لنا ان نعتبر في القدرة التامة الاحاطة بالحجج التي يحصل بها
التصديق بالعقايد والتمكن من استنباط ساير الحجج وطرق دفع الشبه فان قلت
لا دلالة في التعريف على شيء من الامرين فلت المتبادر من القدرة التامة عند الاطلاق
المرتبة التي لا يكون مرتبة فوقها فان امكن الاحاطة بجميع الحجج وطرق دفع الشبه التي
بها يتمكن من الزام غيره تماما فهو المراد والا فالقدر الممكن يعتبر احاطته بالفعل مع التهيؤ
لاستنباط البواقي فتامل الوجه الثاني من الاعتراض انه يصدق التعريف على
العلم بالحجج وطرق دفع الشبه مع قطع النظر عن العلم بنفس العقايد اي التصديق بها
اذ القدرة التامة على ذلك الاثبات انما يحصل به ولا مدخل للعلم بالعقايد في
ذلك واقول لا نم انه لا مدخل للعلم بالعقايد في تمام القدرة الا يرى ان من لم
يذعن بشيء ولم يتيقنه بل حفظه مع دليل على سبيل الحكاية ليس له القدرة التامة
على الزام الخصم بل يمكن للخصم الزامه بادنى شبهة وذلك لا ينكره الا معاند على ان
ذلك انما يلزم اذا ثبت انه لا يدخل للعقايد في دفع الشبه عنها بعضها عن بعض
بان يكون لاحدها دخل في دفع بعض الشبه عن بعضها ولذلك البعض دخل في دفع بعض
الشبه عن الاول بحيث لا يلزم الدور بان يكون الشبهتان من شخصين يسلم احدهما
الاولى ويورد الشبهة على الثانية والاخر بعكس ذلك يسلم الثانية ويورد الشبهة على الاولى
على انا نقول تلك الحجج والطرق نفسها من مسايل الكلام كما سيصرح به المص فلو
سلمنا ان القدرة التامة يحصل لبعض الاشخاص على التصديق بها وح فتعريف الكلام
كما يصدق على جميع المسايل يصدق على القدر الذي يحصل به القدرة التامة ولا باس
اذ من المفهومات ما يصدق على الكل والجزء كالعالم والقرآن على ما بين في
موضعه وهذا كما ان المنطق هو العلم العاصم عن الخطاء في الفكر ثم قد يحصل العصمة في
بعض الاشخاص بالاحاطة بطرف يسير من قواعده ولا يحصل في البعض الا باضعاف ذلك
وجميع المسايل من علم المنطق والشخص انما يصير منطقيا اذا احاط بطرف منه يكيفه
في العصمة وقدره يختلف بحسب الاشخاص واعتبر مثل ذلك في غيره من التعاريف كتعريف الفقه

بالعلم

بالعلم بالاحكام الشرعية الفرعية المكتسب من ادلتها التفصيلية فانه اذا اعتبر ما ذكرنا لم
يتوجه الايراد بانه ان اريد البعض لم يطرد وان اريد الكل لم ينعكس لثبوت لا ادري اذ
يقول فيه كما قلنا في المنطق المراد العلم بالقدر الذي به يحصل القدرة على تعريف الجميع
وذلك يختلف بحسب اختلاف الاشخاص وهذا الجواب اولى مما قيل ان المراد البعض
ولا ينتقض لان التيقن بوجوب العمل بالظن انما يحصل في حق المجتهد دون غيره
لانه اذا قيل بتجزي الاجتهاد كما هو الراجح فلا يتاتى هذا الجواب اصلا وان لم
يقل بتجزيه فالذي حصل له الظن لبعض الاحكام من الادلة التفصيلية وان لم
يسم مجتهدا فشانه بالنسبة الى هذا البعض كشان المجتهد بالنسبة الى الجميع فا
القول بوجوب عمل المجتهد بمقتضى ظنه وعدم وجوبه عليه تحكم محض وكذا هو
اولى مما قيل ان المراد التهيؤ للجميع لانه ان اريد التهيؤ القريب للجميع فلا ينعكس على
ان قرابة القريب مختلفة ولا اشعار في التعريف بتعيين شيء منها وان اريد التهيؤ
البعيد لم يطرد لدخول الذكي الذي لم يمارس الفقه اصلا ولم يعرف شيئا من الاحكام
بالفعل هذا وانت خبير بانه لو حمل العلم على المدون لم يتوجه النقض بالحجج والدلايل
وطرق دفع الشبه مع قطع النظر عن العلم بنفس العقايد ولا بالمركب من الكلام وغيره
فلا يحتاج الى الاستعانة باستنباط الترتيب لا جواب الوجه الثالث من الاعتراض
انه يلزم ان يكون علم الجدل من الكلام كالمنطق اذ القدرة التامة على ذلك
الاثبات لا يحصل بدونه واقول لا يلزم كون الجدل جزءا من الكلام بل القدر الذي
يتوقف عليه تلك القدرة منه ولو سلم ان لجميع مسايله مدخلا فيها فليكن جزءا
من الكلام ولا ضير كالمنطق ثم قال هذا الفاضل فالصواب ان يحمل اثبات العقايد
على احكام جميع العقايد وجعلها ثابتة راسخة في النفس بالعقد غاية القوة بالممارسة
عليها والتمرن بها وهذا لا يتحقق الا بالعلم بجميع الامور المذكورة ولا يدخل العلم بالجدل
في ذلك ويندفع الاشكال بحذافيره واقول ما اختاره من التوجيه لا يلايم قوله
بايراد الحجج ولا يتبادر من الاثبات اذا اطلق احد معنيين اما الاثبات لنفسه

بمعنى التحصيل او الاثبات على الغير بمعنى الالزام ثم لا يظهر ان العلم بنفس العقايد خلا في ذلك
المعنى اذ لم يرد العلم بالحجج وطرق دفع الشبه يحصل مرتبه من العقد على ذلك المعنى وان فرض
ان العلم بالعقايد يجعلها اتم فيرد مثل ما اورده على توجيه الشارح من انه لا دلالة
في التعريف على تعيين تلك المرتبه ولا يظهر ايضا انه لا يحصل العلم المجهول في البحث الثالث
انه اختار تقييده على حيث لان الاثبات بالفعل غير لازم واختار معه على نهج مع
شيوع استعمال الترتيبها على انتفاء السببيه المتبادره فيها واختار اثبات العقايد
على تحصيلها اشعارا بان ثمره الكلام اثباتها على الغير وان العقايد يجب ان يوخذ
من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل فيه ولا يجوز حمل الاثبات هنا
على التحصيل والاكتساب اذ لم يلزم منه ان يكون العلم بالعقايد خارجا عن علم الكلام
ثمره له ولا شك في بطلانه واقول انما حكم قدس سره بتبادر السببيه هنا وبنفسه
في قوله بايراد الحجج ودفع الشبه كما يصرح به في البحث الرابع لان الباء موضوعه للسببيه
ولا مانع هنا عن الحمل عليه بخلاف في قوله بايراد الحجج لقيام المانع حيث تعلق بالاثبات
فان المثبت هو الفاعل فيعلم ان الباء هنا للاستعانه كما في قولك كتبت بالعلم ثم
قد يناقش في ان المتبادر من الباء في شيء من المواضع هو السببيه الحقيقيه بل يقال المتبادر
منه هو السببيه العرفيه سواء كانت عاديه او حقيقيه وقد سمعت بعض تلامذته قدس
سره انه اورد عليه بعض العلماء المعاصرين له في مجلس بعض السلاطين ذلك فاجاب
بان العدول عن الباء للاشعار بنفي السببيه الحقيقيه فان الباء خال عن هذه النكته
وان فرض صحته وهذا الاحوط واقرب مما ذكره هنا هذا وقد يورد على قوله واختار
اثبات العقايد الخ ان ذلك يدل على انه لو قال على تحصيلها يصح لكن لم يكن فيه ذلك
الاشعار وقوله لا يجوز حمل الاثبات هنا على التحصيل والاكتساب يدل على انه لا يصح
فبين اول الكلام واخره تناف واقول ولانه اول الكلام على صحه ذكر التحصيل ممنوع
كيف وقوله ثمره الكلام اثباتها على الغير صريح في ان التحصيل ليس ثمره له فكيف يتوهم صحه
ذكره في مقام تعيين ثمرته وما قاله بعض الافاضل من انه يمكن ان يقال الاختيار الخ

تعريف

تعريف الكلام الاقتدار على اثبات العقايد الدينيه على الاقتدار على تاليف الكلام الصحيح
من جهه الاعراب اشعارا بشرفه ولا يخفى فساده واقول مدفوع بان فساد ذلك
انما هو لظهور عدم صحه ذكر الاقتدار على التاليف المذكور وهنا العدم صحته في
نفس الامر ولا ظهور لعدم صحه ذكر الاثبات هنا بل ربما يذهب الوهم في بادي
النظر الى ان غايته التحصيل فلا بد من حمل دفع هذا الوهم بكثره في ذكر الاثبات
فليس هذا من قبيل المثال المذكور على انه يمكن ان يقال ذكر اولا ما يرجح ذكر
الاثبات على التحصيل ثم ذكر ما يدل على تعين ذكره ولا فساد في ذلك بل هو من
اسلوب الترقي كانه قال اولا ذكره اولى ثم قال بل هو واجب فالاولويه بالمعنى
الاعم هو الجنس به لا ينافي الوجوب كما لا يخفى ضروره ان ما هو متعين خير مما هو
ممتنع ثم اقول في قوله وان العقايد يجب ان يتلقى من الشرع ليعتد بها وان
كانت مما يستقل العقل فيه بحث اما اولا فلان العقايد التي هي مبنى الشرع
لا يمكن تلقيها من الشرع والا لزم الدور ويمكن ان يجاب بان المراد من التلقي
من الشرع ان يوخذ من الشارع تقليدا لحسن الظن كما ياخذ المتعلم من القضايا
التي يصادر بها العلوم ولا يلزم من الاخذ منه بهذا الوجه دور وانما يلزم
الدور لو اريد تلقيها منه اثباتها او تحصيلها به وانما لم يعتد بها اذا لم يوخذ
من الشرع لانه ليس في ذلك تعبد فلا يستحق الثواب به اذ الثواب انما يترتب
على امتثال الامر والتعبد بناء على قاعده اهل الحق وهما مفقودان في تلك الصوره
واما ثانيا فلانه بعد تسليم وجوب تلقيها من الشرع لا اشعار في التعريف
بذلك بل انما يشعر التعريف بان التحصيل ليس ثمره وذلك لا يشعر بان العقايد
يجب تلقيها من الشرع كيف والعقايد نفس مسايل العلم فكيف يشعر التعريف
بانها يجب ان يوخذ من غير هذا العلم وهذا نظير ان يقال جعل غايه المنطق العصمه
عن الخطاء في الفكر اشعارا بان التصديق بمسايل المنطق ليس غايته وبان ذلك
التصديق يجب تلقيه من غير ذلك العلم ولا يخفى فساده ويمكن ان يجاب بانه

لما جعل ثمرة الكلام اثبات العقايد علم انه ليس من العلوم النظرية التي غايتها انفسها
فلا يكون نفس العقايد مطلوبة منها ومعلوم ان العقايد امر مطلوب لذاته فلو
كانت متلقاة من الكلام لم يكن ثمرته الزام الغير بل نفس العقايد التي هي مسائلها
كما هو شان العلوم النظرية واذ لم يكن متلقاة منه لم يبق الا انه يتلقى من الشرع اذ ليس
ثمه علم اخر يمكن تلقيها منه فاحسن تدبره ثم انه قد يورد على قوله ولا يجوز حمل
الاثبات على هٰهنا على التحصيل والاكتساب انه اذا حمل العلم على الملكة كان التحصيل
والاكتساب خارجا عنه وثمرته وهذا الوجه ذكره شارح المقاصد وحمل العلم على
الملكة واقول لا نم اما ان يكون المراد بالملكة الملكة الحاصلة من تكرر التصديقات
او ملكة استنباط تلك التصديقات والاول باطل لان ثمرة هذه الملكة هو الاستحضار
لا الاكتساب بل هي متاخرة عنه وكذا الثاني لما سنذكره الشارح قدس سره من
ان العقايد مضبوطة لا تزايد فيها فلا يتعذر الاحاطة بها فليس المرجع فيها الى
التهيؤ بخلاف الفقه فان قلت هب ان العقايد انفسها محصول كما ذكره الا
ان وجوه الاستدلال وطرق دفع الشبه غير محصورة كما اعترف به الشارح في
ذلك الموضع وقد يقرر ان المبادي الكلامية داخلة في مسائله فالمرجع فيه ايضا
باعتبار جميع مسائله انما هو التهيؤ كما في الفقه بعينه قلت الذي يتلخص من كلام
الشارح ان المعتبر في الكلام بالنسبة الى العقايد انفسها الحصول بالفعل مستندا
الى ادلتها وبالنسبة الى ساير وجوه الاستدلال وطرق دفع الشبه التهيؤ فالمتكلم من
حصل له التصديق بالعقايد مع التهيؤ لاستنباط بواقي وجوه الاستدلال وطرق
دفع الشبه حسبما يمس اليه الحاجة ولعله انما اعتبر ذلك لان من تهيأ للعلم بالعقايد و
لم يعرف العقايد اصلا لا يسمى متكلما بالاتفاق فان قيل يجري مثل ذلك في الفقه
فان من لم يعرف مسئلة من مسايل الفقه لا يسمى فقيها وان هيأ المعرفة فلا ان نقول
التهيؤ المعتبر في الكلام ان يكون العقايد التي هي المقصودة بالذات منه معلومة بالفعل
باسرها بخلاف الفقه اذ ليس فيه مسايل معينة هي المقصود بالذات يعتبر حصولها هذا

ما تيسر في توجيه كلامه قدس سره وقد تبين من هذا البحث ان هذا التوجيه يتوقف على امرين
احدهما كون العقايد محصورة والثاني ان المعتبر في حصولها باسرها والمنع يتطرق
الى الامرين اما الاول فلان اصول العقايد ومجملاتها التي يجب على المكلف تحصيلها
وان كانت محصورة لكن كون تفاصيلها محصورة غير ظاهر وذلك مثل كون علمه
تعالى عين ذاته او غيره وان علمه واحد او متعدد وان علمه حضوري او حصولي
وعلى الاول هل هو بحضور الاعيان الخارجية او حضور صورها القايمة بانفسها اعني
المثل الافلاطونية الى غير ذلك من التفاصيل التي استخرجت في العلم وكذا نظايرها
في ساير الصفات وكذا تفاصيل احوال المعاد وكيفية الصراط والميزان والحوض و
طبقات الجنان وتفاصيل احوال الجنة والجحيم فانها كما تتزايد بحسب النظر في الكتاب والسنة
واعمال الروية فيها فلا يظهر كونها محصورة واما الثاني فلما نع ان يمنع كون المعتبر في
الكلام العلم بجميع العقايد وان فرضت كونها محصورة بل يقول يكفي فيه قوة استنباطها
كما في الفقه فالفرق بينهما في هذا الامر قول من غير دليل ويمكن ان يقال ان الاصل ان
يعتبر في العلم حصول جميع مسايله لانه حقيقة العلم الا انه ترك هذا الاصل في ساير
العلوم لتعذره فعدل الى ما هو ممكن اعني التهيؤ لئلا يلزم ان لا يكون فرد من
الافراد الانسانية عالما بذلك العلم وذلك خلاف اطباق العلماء وعرفهم فحيث
يكون محصورة فلا مانع من اعتبار الاحاطة بها فلا باعث هناك على العدول عن
الاصل فيتعين الرجوع اليه وجميع العقايد ان لم يكن جميع مسايل العلم الا انها
المقصودة بالذات والعمدة وهي محصورة فاعتبر حصولها بالفعل محافظة على
الاصل بقدر الامكان هذا غاية ما يمكن في توجيه كلامه فتامل البحث الرابع ان
المتبادر من الباء في قوله بايراد هو الاستعانة دون السببية ولئن سلم وجب
حملها على السببية العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك التقييد السابق وليس المراد
بالحجج والشبه ما هي كذلك في نفس الامر بل بحسب زعم من تصدى للاثبات بناء على
قصته المختلطة ولم يرد بالغير الذي تثبت عليه العقايد غيرا معينا حتى يرد انها اذا

اثبت عليه مرة لم يبق اقتدار على اثباتها قطعا فيخرج المحدود عن الحد اقول قد مر وجه
كون المتبادر من المبادي ههنا هو الاستعانة وما ذكره من انه لم يرد بالغير ههنا
غيرا معينا فهو دفع وهم في غاية البعد والذي يذهب اليه الوهم هو الاستغراق
ثم يرد انه اذا اثبت على واحد مرة لم يبق الاقتدار على الاثبات عليه فلم يبق
الاقتدار على الثابت على كل فرد فيدفع بان المراد الجنس او العهد الذهني ثم يمكن
ان يناقش في عدم بقاء الاقتدار على الاثبات على الشخص اذا اثبت عليه مرة لانه
يمكن ان يعود الى الانكار بعد الالزام اما الشبه سابقا او غيرها البحث الخامس
ان هذا التعريف انما هو لعلم الكلام كما قررناه لا المعلوم وان امكن تطبيقه عليه بنوع
تكلف فيقال علم اي معلوم يقتدر معه اي مع العلم به الخ اقول ظاهر هذا الكلام مشعر
بان علم الكلام بالحقيقة هو التصديق بتلك المسايل وقد قرر هو في غير موضع
من كتبه ان اسماء العلوم المدونة قد يطلق على التصديقات وقد يطلق على
المسايل التي هي متعلقاتها وقد يطلق على الملكة ويمكن ان يقال الاشيع الاغلب
معانيه هو التصديق فاشار ههنا الى الظاهر ان يكون هذا التعريف لذلك المعنى
فاطلق ههنا علم الكلام بالمعنى الاشهر الا انه لم يتعرض للمعنى الثالث مع انه يمكن حمل
عليه من غير لزوم تكلف اذ الاقتدار التام على الاثبات على الغير لصاحب الملكة
دايما ولعله نظر الى ان العلم المقصود بالتدوين المشروع فيه ابتداء هو اما بمعنى
التصديق او المسايل فان الشارع انما يطلب ابتداء التصديق ليتصف به او
المسايل ليحصلها في ذهنه واما الملكة فانما يحصل بعد حصول التصديق بالمسايل
فليست هي بمشروع فيها ولا مقصود من التدوين ابتداء والمناسب للمقام الحمل على
العلم المشروع فيه المقصود بالتدوين على ان اثبات الموضوع له والمبادي انما يلائم
هذين المعنيين دون الثالث الا بتكلف هذا واعلم ان صاحب المقاصد عرف
علم الكلام بانه العلم بالعقايد الدينية من الادلة اليقينية واشار في اثناء الكلام
على التعريف الى ان العقايد غير محصورة وان المعتبر فيه العلم بجميع العقايد بقدر الطاقة

البشرية

البشرية او الملكة المتعلقة بها بان يكون عنده من الماخذ والشرايط ما يكفيه في استحصالها
وان عبارته في التعريف يحتمل الامرين وزعم ان العلم المذكور في تعريف صاحب
المواقف بمعنى الملكة واقول يرد على تعريفه ما اشرنا اليه سابقا من نظير ما يرد على
تعريف الفقه وغيره اما اذا جعل العلم بمعنى التصديق فلان العلم بجميع العقايد
على تقدير عدم انحصارها غير مقدور والتقييد بالطاقة البشرية لا يسمن ولا يغني
من جوع لانه ان اريد به جميع ما يطيقه البشر حتى لا يلزم ان يكون المعتبر فيه العلم
بجميع العقايد مطلقا فيرد عليه ان الطاقة البشرية متفاوتة فان اعتبر
في كل شخص ما يطيقه لزم كون البليد العالم بمسئلة واحدة من العقايد
متكلما لعدم الطاقة لما وراه وذلك مما لا يخفى شناعته وان اعتبر جميع
ما يطيقه النوع في ضمن جميع الافراد لزم الا يكون فرد من الافراد عالما
وان اريد ما يطيقه النوع في ضمن فرد واحد لزم ان لا يكون غير من في
الطبقة العليا متكلما وهو خلاف اجماع العلماء فان طبقات اهل كل
فن متفاوتة وان اريد به بعيد اليقين حتى يكون معناه اليقين بقدر
الطاقة البشرية واما ان جعل بمعنى الملكة اي ملكة الاستنباط وهو الاحتمال
الثاني فلان مراتب التهيؤ مختلفة فان اريد التهيؤ القريب الذي يحصل
بحصول المبادي القريبة لزم ان يكون المتكلم قد حصل جميع المبادي القريبة
لجميع العقايد وحيث يكون العقايد غير محصورة يكون تلك المبادي
ايضا غير محصورة وان اريد التهيؤ البعيد او مطلق التهيؤ لزم كون
الذين لم يعلموا شيئا من العقايد متكلمين والوجه في التفصي عن ذلك
ما اشرنا اليه سابقا من ان المعتبر فيه حصول طرف معتد به سببا للقدرة
على استنباط ما بقي فان قلت مراتب القدرة متفاوتة ولا اشعار في
التعريف بتعيين شيء منها قلت له ان يعتبر في التعريف اصل القدرة في اي
مرتبة كان لا يقال فيلزم ان يكون من علم طرفا يسيرا من العلم عالما به لك

العلم اذ يصدق عليه انه قادر على استنباط جميع مسايله وان كان قدرته ناقصة لانا
نقول ان حصل بذلك الطرف اليسير القدرة على تحصيل ما بقى فالملازمة مسلمة وبطلان
التالى ممنوع وان لم يحصل بذلك القدرة فالملازمة ممنوعة ومحز الكلام ان القدرة
على استنباط الجميع انما يحصل بان يكون عنده من كل باب من ذلك العلم مسايل
يقدر بها على استخراج بواقى المطالب متى شاء سواء كان بسهولة او بكد كما ان
الصناعات العملية قد يختلف اصحابها فى سهولة العمل وصعوبته بحسب كثرة القدرة
وقلته وكان الشبهة نشاءت من عدم الفرق بين القدرة والتهيؤ والفرق بينهما
بين فان القدرة اخص وجودا من التهيؤ الا يرى ان من لم يمارس الصناعة
متهيئ لها لكنه ليس قادرا على الافعال التى تلك الصناعة مبداها فان الامى
متهيئا للكتابة لكنه ليس قادرا عليها تمت الرسالة فى تعريف علم الكلام والحمد
لمن يتبع له الحمد والصلوة والسلم على
من اصطفى من انبيائه محمد
واله

بسم الله الرحمن الرحيم

قال المصنف روح الله روحه الحمد لمن وجب وجوده وبقاؤه عدل عن التصريح
بالاسم الى الموصول الدال على التفخيم اشارة الى انه لا سبيل الى العلم به الا بواسطة
الصفات ولا سبيل الى العلم بذاته من حيث هى تعالى وتقدس وخص الوجوب من
الصفات لكونه اشرفها لاحتياج الجميع اليها ووجوب الوجود استحقاق الشئ
الوجود لذاته بان يكفى فيه ذاته وهو مذهب اكثر المتكلمين او يكون ذاته عين الوجود
كما هو مذهب الحكماء وطايفة من محققى المتكلمين ثم ان الوجوب واخويه اعنى
الامكان والامتناع جهات النسبة كما حقق فى موضعه فوجوب الوجود عند التحقيق
عبارة عن كون انتساب الوجود اليه بالايجاب ضروريا مع قطع النظر عما عدا
ذاته لكن لما كان المحمول منشاء النسبة ومحط الفايدة الحكمية كثيرا ما يقع فى العبارة

مسندا الى المحمول فيقال وجب وجوده وامتنع عدمه والوجود والكون والتحقق
من واد واحد وهو بديهى التصور على ما قالوا والبقاء الوجود المستمر فهو
اخص واردف الوجود بالبقاء تصريحا بما يستلزمه وجوب الوجود من
الدوام لان ذلك الاستلزام ليس بينا بحيث يلزم من العلم بالملزوم العلم باللازم
وامتنع عدمه وفناؤه اردف اللازمين اعنى وجوب الوجود والبقاء با
الملازمين اعنى امتناع العدم والفناء تاكيدا وتقريرا والفناء هو العدم
الطارى فهو اخص من العدم فان قلت ذكر البقاء بعد الوجود فى الفقرة
الاولى كان لنكتة سرية قدمتها فهل مثلها فى ذكر الفناء بعد العدم ام ليس
هناك الا التاكيد ورعاية السجع قلت هناك مثل تلك النكتة لانه لا يدل
امتناع العدم الطارى **دل على وجوده ارضه وسماؤه** فصله عما
سبقه لانه تاكيدا واستيناف كانه قيل كيف دل على وجوده وماذا دل
عليه فقال دل على وجوده ارضه وسماؤه والمراد من السماء والارض هما
وما فيهما فيعم جميع الموجودات الممكنة بناء على مذهب جمهور المتكلمين حيث
لا يثبتون المجردات واما على مذهب المحققين فيمكن ايضا ان يراد بهما جميع
الموجودات تعبيرا عن الكل باظهر اجزائه واجراء للكلام على سنن متعارف
العوام فانهم لا يعلمون الموجود الا السماء والارض وما فيهما ثم انه
اشارة الى مسلك المتكلمين من الاستدلال بالمصنوعات على الصانع استدلالا
ان قال بعض اعياننا كثر الله امثالهم ولذلك ذكر الارض والسماء اللذين هما
موجودان ولم يذكر ممكنا غير موجود كانه يقول الارض وسماؤه وهى لطيفة
وشهد بوحدانيته وصف العالم وبناؤه وجه بعد ما دل على الوجود ثنا
الى ترتيب اجزاء الفن حيث بحث الوجود ثم الوحدة ثم ساير الصفات
ثم الحشر والنشر وما يتعلق بها وقد راعى ذلك الترتيب فى الخطبة كما ياتيك
تبيينه والوصف هو التاليف والبناء الترتيب يقول شهد بوحدانيته تاليف

عطف امتناع الفناء وان استلزم عدمه قيض
لانه اخص من امتناع العدم

العالم وترتيبا اما التاليف فلان صريح العقل الصحيح يدل على ان ارتباط الاجزاء
المختلفة بحيث كانها شخص واحد يمد بعضه بعضا لا يكون الا من واحد والا لكثر
الاختلاف ولم يلتئم تلك المختلفات واما الترتيب فلما في التاليف مع انتظام
بعض الاجزاء ببعض بحيث لو غير لاختل فمن فكر في ترتب اعضائه وما فيها من
القوى والمنافع وعلم انه كيف يمد بعضها بعضا واحاط بدقائق التشريح علم
ان لا بد من صانع واحد متصف بجميع صفات الكمال فتبارك الله احسن
الخالقين وهذا اشارة الى برهان التمانع المشار اليه بقوله تع لو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا والكلام في تفسيره وتفصيله طويل لا يسعه المقام وفي خلدي ان
اورده برسالة راسخ في الكلام ان شاء الله الملك العلام وتقرير البرهان هكذا
تعدد الالهة يستلزم امكان تخالفهما والا لم يكونا او احدهما مختارا وقد
بينا ان الاله يجب ان يكون مختارا وامكان التخالف يستلزم امكان احد من
الامور الثلثة اما انجاح مراد كل منهما او عدم انجاح مراد كل منهما او انجاح مراد
واحد دون آخر وجميعها مح فامكانها مح لان امكان المحال مح فالملزوم الاول
اعني التعدد مح وانما قلنا ان الامور الثلثة باسرها مح لان الاول يستلزم اجتماع
النقيضين والثاني عجز كل منهما والثالث عجز احدهما والعجز على الاله مح وتح
في الان انه يمكن ان يقال المراد بالفساد في الاية عدم تكونهما وبيان الملازمة
ان تعدد الالهة يستلزم عدم الاله اذ لو كان الاله على ذلك التقدير لكان اما
واحدا وهو خلاف المفروض او متعددا وهو يستلزم اجتماع النقيضين او
عجز الاله وعدم الاله يستلزم عدم تكون السموات والارضين لانهما ممكنان
فتامل في الكلام حق التامل ويمكن تقرير البرهان بوجه آخر بان يقال التعدد
يستلزم عدم تكونهما على ذلك اما باستقلال كل منهما افرادا وبدونه وعلى الاول
يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي وعلى الثاني عجز احدهما
او كل منهما وهو ينافي الالوهية لكن اللازم اي عدم التكون باطل بالمشاهدة فالملزوم

مثله

مثله وفيه نظر لا يخفى على المدرك المتامل لانه ان كان المراد بالاستقلال ان يكون كل
واحد منهما قادرا على ايجادهما منفردا فنختار انهما مستقلان قوله يلزم توارد
علتين مستقلتين على معلول شخصي قلنا ممنوع لجواز كون كل قادرا على الايجاد با
الاستقلال لكن يتعلق ارادتهما بان يوجداهما بالاشتراك كما ان المستقلين
في الاقتدار على شيء ربما يصنعانه بالاشتراك وان اردتم به ان كلا منهما علة موجبة
لها فنختار عدم الاستقلال بهذا المعنى وحاصل وجه النظر انه لم لا يجوز ان
يكون كل قادرا على الايجاد مستقلا لكن يتوافق ارادتهما على ان يوجداه با
الاشتراك فان قلت نحن نقول هكذا الاله من ان كلا مع قدرته وارادته
المتعلقة بايجادهما وماله يدخل في ايجادهما من صفاته علة تامة لهما او لا
لا اول يستلزم التوارد والثاني العجز قلت لقائل ان يختار الثاني ويمنع الملازمة
لان العجز عدم القدرة وقد قلنا انهما قادران مستقلان بالقدرة لكن لم
يتعلق ارادتهما بالايجاد بالاستقلال بل ارادا الاشتراك فيه هذا ما حضر
في اوان الكتابة من غير مزيد توجه فعليك بالتامل فانه دقيق وباعمال النظر
فيه حقيق **العليم الذي يحيط علمه بما لا يتناهى عدده واحصاؤه** شرع في
ذكر الصفات الذاتية وفي قوله يحيط رد على المتفلسفة القائلين بانه تع لا
يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي وذلك لان الاحاطة وهو العلم التام بالشيء
ولا ريب ان انكشاف الجزئي انكشافا تاما انما يكون بالعلم به على الوجه الجزئي
هذا وفي قوله علمه اشارة الى انه عليم بالعلم ردا على نفاة الصفات و
الى وحدة علمه تع ردا على الكرامية وقوله لا يتناهى عدده واحصاؤه اي لا ينتهي
احد عده وهو ان اداوازده وتفصيلها ولا احصاؤه اي استيفاؤه وتحصيل
فذلكته والمقصود المبالغة في عدم تناهي معلوماته وذلك لانه تع الواجب والممكن
والممتنع وتلك امور غير متناهية الافراد **القدير الذي لا ينتهي قدرته عند المراد**
له اعادته وابداؤه اي لا ينتهي قدرته عند حصول المراد بل له اعادته وارادته

بعينه كما كان له ابداؤه وفيه مخالفة لمنكري اعادة المعدوم وح فله اعادته وابداؤه
جملة اخرى مبينة للجملة الاولى ويمكن ان يكون قوله له ظرف لغو متعلق بالمراد واعادته
واعادته وابداؤه مفعولاه القايمان مقام الفاعل واللام الموصول استغراقي
اي لا ينتهي قدرته عند شيء من الاشياء اراد اعادته وابداؤه بل كلما حصل مقدور من
مقدوراته فقدرته باقية بعد بخلاف القدرة الحادثة فانها تنتهي الى حد ينعدم
هناك ولما فرغ من بعض الصفات الذاتية من العلم والقدرة والارادة شرع
في الصفات الفعلية مراعيا للنظم الطبيعي فقال **يدبر الامر من السماء الى الارض**
تبالى قدره سنن السابق قضاؤه التدبير اعمال الروية في ادبار الامور وعواقبها
ليتقن الافعال ويصدر على ما ينبغي ولما تقرر في موضعه ان الله تع منزه عن الاغراض
والمتصور في حقه تع غاياتها فالمراد به ههنا اتقان الفعل واحكامه وقوله من السماء
الى الارض اما ظرف مستقر وهو صفة للامر فان الظرف يصير صفة للمعرفة بان يقدر
متعلقه معرفا ذكره ابن هشام في قواعده وغيره من ائمة النحو واما حال وعلى
مقال فمعناه يدبر الامور الكونية باسرها من السماويات الى الارضيات واما
ظرف لغو متعلق بيدبر بتضمين ينزل ومعناه ينزل الامر مدبرا او يدبر الامر
منزلا من السماء الى الارض بمعنى ان الاوضاع الفلكية اسباب عادية للحوادث
الارضية او بمعنى ان الحوادث كلها مكتوبة في اللوح المحفوظ الذي هو في
السماء والانزال منه عبارة عن التفصيل والايجاد في الاعيان على وفقها
والقضاء ايجاد جميع المكونات في اللوح المحفوظ اجمالا والقدر تفصيله
بايجاده في الاعيان مفصلا وربما يعكس وربما يستعملان بمعنى لكن المناسب
ههنا هو الاول وقوله تبالى قدره من قبيل جرد قطيفة فلا يجوز اعمال
الثاني في السنن لانه ليس بصفة لان الذات تعينت فيه بكثرة الاستعمال
ثم اضيف للبيان ودفع اشتباه عسى يعرض لمن لم يتفطن المعنى المستعمل فيه كما
ذكر في موضوعه فاعرفه فانه من دقايق النحو ولا اظن انه نبه عليه وههنا وجه اخر

لعدم

لعدم جواز عمله وهو ان اسم الفاعل المتعدي لا يضاف الى الفاعل وهو مصرح به
في كتبهم فالوجه ان يقدر عامل سنن ثم ان قضاؤه لا يمكن ان يكون فاعلا للسابق
والا لكان صفة الله تع فيصير المعنى سنن الله السابق قضاؤه ولا معنى له اللهم الا ان
يجعل من قبيل اقامة الظاهر مقام المضمر ولك ان تجعله فاعلا وتجعل الموصوف
هو الشيء المقضي ويمكن ان يكون بدلا من فاعل السابق ثم انه لما وصف بنعوت
الكمال وصفات الجلال تحرك طويته الى انشاء تعظيمه وتنزيهه والثناء عليه فقال
جلت قدرته وتباركت اسماؤه الاسماء اما مفخم تعظيما او غير مفخم وح فالمعنى
تباركت اسماؤه الحسنى فانها دالة على الذات الاقدس او الصفات المقدسة
الكمالية **وعظمت نعمه وعمت الاؤه** الالى والنعمة مترادفان وذكر الالفاظ
المترادفة في الخطب غير عزيز ولك ان تخص احدهما بالظاهر والاخر بالباطن
والنكتة في توحيد النعمة وجمع الالاء ان التعظيم يناسبه التوحيد ليدل
على ان الواحد من نعمه عظيم والتعميم يناسبه الجمع ليدل على انه شمل كل فرد
فرد ولو لم يجمع لم يفد ذلك **تاهت في سداء الوهيته انظار العقل واراؤه**
يقول تاهت في تيه الوهيته انكار العقل والمراد بالالوهية اما الذات لانها
اقرب الصفات اليها واخصها بها فمعناه تحيرت في كنه ذاته واما الصفات
الكمالية التي بجملتها تحصل الالوهية والمعنى تحيرت في كنه صفاته والانظار
جمع النظر وهو ههنا اما بمعنى الفكر او مطلق الحركة في المعقولات اي حركاتها
والاراء جمع الراي كثيرا ما يستعمل بمعنى الفكر وربما يخص بالتصديق وربما
يستعمل بمعنى الادراك كما قال الشيخ افضل الحكماء الالهيين شهاب الدين المقتول
في المشارع والمطارحات الظن هو راي في الشيء بانه كذا مع امكان الشعور
بمقابله **وبحت دون ادراكه طرق الفكر وانحاؤه** كالسان لما يستقرى
انغلقت دون ادراك حقايق معارفه على العقل طرق الفكر وجهاته شبه
الفكر بالطرق واضاف الطرق واليه بيانا نحو طين الماء واثبت له الجهات

توضيحا للتشبيه واعلم ان العلم بكنهه تعالى غير واقع بالاتفاق وهل هو ممكن فالحكماء والصوفية
لا وقال المتكلمون نعم وههنا لطايف ونكات لا يتساهلها الا ثقات الشفاة ثم جدد
الحمد لما ان كل صفة من تلك الصفات تحدث وعتيه متجددة الى التوجه اليه
تعالى احمده بما له من الصفات الكمالية ولا احصي ثناؤه لانه له صفات كمالية غير
متناهية ولا يفي بحصرها التفصيلي قوانا الحادثة المتناهية واما القوى القدسية
الملكية وان فرضت غير متناهية لكن لا يفي بحصرها ايضا لان لله تعالى لكل فعل
يصدر منهم ومن غيرهم من المكونات صفة كمال مرتبة فرضت يستدعي حمدا
اخر فلو فرض صرف جميع القوى الغير المتناهية في حمد فوق هذه العبارة
وانا اخذ ذلك الكمال لم يستدعي حمدا اخر وهلم جرا لا يستوفى ثناؤه الا
هو ولذلك قال افضل المخلوقات عليه افضل الصلوات واكمل التحيات لا
احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك واشكره والشكر ايضا عطاؤه
لان افعالنا مخلوقة له تعالى واذا كان الشكر عطاؤه تعالى فيستدعي شكرا
اخره وهلم جرا فلا يمكن الاتيان به كما هو حقه وهذه الفقرة يناسب
الفقرة الاولى كانه قال احمده حمدا قاصرا لا يفي بمحامده واشكره شكرا
ناقصا لا يكافي عطاياه اذ لا قدرة على استيفائهما ومثل العبد فيما ياتي
من عبادة الله تعالى كعبد يهدي الى الملك من ماله وقد قيل في المثل السائر
تحفة الناطور من البستان ثم بعد التحميد صلى على النبي صلى الله عليه واله لما
انه الواسطة في وصول الفيض من الله تعالى الينا والشرع الصحيح والعقل الصريح
اطبقا على وجوب شكر المنعم لا سيما وقد ورد النص بالندب الى خصوص تلك
المادة حيث قال جل ذكره يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما
فقال واصلي الصلوة من الله الرحمة ومن العبد الدعاء ومن الملئكة
الاستغفار كذا اثر عن ابن عباس رضي الله عنه وسمي من زعم انها مشتركة
المعنى بالحقيقة نظرا الى ان الاخرين يجمعها طلب الرحمة فانها لم يوضع لافراد

المشترك

المشترك تارة بعضا الفرد وتارة لذلك فان ابن عباس اعرف منا بوضع اللغة وتوضيح
ذلك ان يرجع الى امر واحد مشترك بين الامور الثلثة كالامداد بالرحمة فلم يكن مشتركا
لفظيا بل معنويا وهكذا جميع الالفاظ المشتركة يمكن ان يجمع معانيها المتعددة في
امر واحد لا يطلق على غيرها فينتفي الاشتراك وهو باطل قطعا ثم ان تعلق لفظ على
بها لتضمن معنى النزول وقد احسن من عبر عن معناه باستنزال الرحمة على رسوله
الرسول من بعثه الله تعالى لدعوة الخلق الى الحق وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف
النبي فانه اعم والاضافة ههنا عهدية او عليشية من قبيل اطلاق اسم الجنس
وارادة الفرد الكامل الذي رفع الهدى اي الدين الحق جنته سعيه وعناه
بالفتح بمعنى التعب وقمع الضلالة المراد به الحاصل بالمصدر بقرينة المقابلة
مع الهدى باسه اي سطوته وغناؤه اي نفعه يعني انه صلى الله عليه واله
اوخص الباطل بين الباس الشديد والجود العتيد لم يكن ضرارا قهارا ولا
سهيلا ضعيفا لا يا يوخذ ثارا بل معتدلا في جميع الخصال متوسطا في سائر
الاحوال متصفا بجميع المحامد والكمال كان يسلم ويعفو ويصل وينفع وربما
يعقل وينهب ويسبق ويقطع ومن تتبع سيرته المطهرة وجده جسيما
يقتضيه النظام وفي السلم محض اللطف وفي مكان الباس عين العنف صلى الله
عليه واله وبارك وكرم ثم بما ذكر بعض اوصافه الكريمة تحرك قلبه الى انشاء
الصلوة عليه ثانيا والاقبال على ساحته كما لم يتانا فقال صلى الله عليه وسلم
وعلى اله وهم بنو هاشم وبنو المطلب عند الشافعي واذا اطلق في المتعارف
شمل الصحابة والتابعين باحسان ثم علق ما سبق بما يفيد التابيد عرفا
فقال ما اضاء البدر المنير ضياؤه لا ضياء بحي لازما ومتعديا
وهناك ان يجعل لازما كان البدر فاعلا له وضياؤه بدل الاشتمال منه وان
كان متعديا فالبدر نصب على المفعول وضياؤه فاعله وضميره اما للبدر بمعنى
نوره او بمعنى ضياء الشمس والاضافة الى البدر بملابسة الفيضان منها عليه

واما للنبى صلى الله عليه واله فانه الواسطة فى استفاضة جميع الفيوض من الله تع ولاجله
خلق جميع المكونات كما نطق به مضمون لولاك لما خلقت الافلاك **وبعد فان**
اعظم العلوم موضوعا مبنى من نسبة اعظم الى المضاف اليه والمعنى اعظم موضوعات
العلوم ومن نسبته الى الضمير المستكن فيه وعلى التقديرين ففى الكلام اضمار **اما**
على الاول فلان المعنى اعظم موضوعات العلوم موضوع العلم الكافل **واما على**
الثانى فلان المعنى ان الاعظم موضوعه من موضوع ساير العلوم هو العلم الكافل
فلابد من تقدير موضوع اما على العلوم وعلى العلم **والاول** اولى اذ الغرض وصف
العلم واعظمية موضوعه ان جعلنا ه ذات الله تعه ظاهر **وكذا** ان جعلناه
ذات الله تعه وذات الممكنات من حيث استنادها اليه **وان** جعلناه الموجود
المطلق والمعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية تعلقا قريبا او
بعيدا فاعظمية موضوعه باعتبار العموم **واعترض** على الاول والثانى
بوجهين **الاول** ان موضوع العلم لا يثبت فيه **وقد برهن** فى الكلام على
وجود الواجب فلا يكون موضوعه وهذا الاعتراض **ان وجه** بان الغرض
من العلم اثبات الاعراض الذاتية وهو يتوقف على الوجود فلا يكون اثبات
الوجود من العلم والا لتوقف على نفسه **ورد** عليه ان التوقف على الوجود انما
هو فى اثبات ما سوى الوجود واما اثبات الوجود فلا يتوقف له وهو ظ
وان وجه بان الوجود ليس من العوارض الذاتية لذاته تع لان الوجود
المطلق مشترك بين الموجودات كلها فلا يكون عرضا ذاتيا لشئ منها و
الوجود الخاص ماخوذا على وجه كلى مثل ان يقال الله تع موجود بوجود خاص
به وهذا المفهوم من الاعراض له تعه كلى محمول عليه والحصة فى الخارج فى جزئى
حقيقى هو الوجود الشخصى العارض لذاته تعه ولو صح ذلك ورد التردد
فى ساير الصفات من العلم والقدرة بان يقال المحمول ان كان العلم والقدرة فهما
مشتركان بين الموضوع وغيره فلا يكون عرضا ذاتيا وان كان العلم والقدرة الخاصين

فهما

احق
فهما جزئيان حقيقيان قائمان ولا يخفى فالحق ان يتبع **وان وجه** بان الاصطلاح جرى
على جعل اثبات الوجود من المبادى التصديقية الخارجة عن المسايل ووجه المناسبة
ان الوجود مما امتاز عن ساير العوارض الذاتية فى عدم التوقف على الوجود
لم يستحسن ان يجعل معها فى قرن فيطلب اثباته مع اثباتها فى علم واحد **لكن**
ان يدفع بانهم لما ارادوا ان يدونوا للعلوم الاسلامية علما يكون اخره
يحل اليه جميعها ولا يتوقف على ما سواه على الاطلاق ادرجوا اثبات الوجود
من المسايل مطلقا مما يتطرق اليه المنع فان بحث وجود الكلى الطبيعى من مسايل
العلم الالهى وكذا بحث وجود المعقولات الثانية كما مر جوابه **ودفعه** ان
يقال ان الكلام فى اثبات موضوع العلم لا موضوع المسئلة فان اثبات
موضوع العلم خارج من العلم **واما** اثبات موضوع المسئلة فخارج عنهما و
ربما دخل فى العلم لجواز ان يكون بعض مسايل العلم مبادى لبعض اخر و
الكلى الطبيعى والمعقولات الثانية ليسا موضوع ذلك العلم بل مسايله
اذا عرفت ذلك علمت سقوط الاعتراض عن الوجه لان ذات الله على هذا
ليس موضوع العلم بل موضوع المسئلة فان موضوع العلم هو مجموع ذات الله و
ذات الممكنات من حيث الاستناد **الثانى انه** قد يبحث فى الكلام عن غير
ذات الله تعه وذات الممكنات من تلك الحيثية مثل قولهم الجوهران لا
يتداخلان والاعراض لا ينتقل **واجيب** بان ايراد تلك المباحث على سبيل
المبدائية ورد بان تلك المبادى ليست بينة حتى يستغنى عن البيان فلا بد
ان يكون مسايل من علم فان كان من هذا العلم بطل قولكم وان كان من
علم اخر كان ثم علم شرعى يستمد منه الكلام فى تلك المسئلة وليس علم شرعى
يكون ذلك البحث من مسايله والقول باحتياج اعلى العلوم الشرعية الى
علم غير شرعى مستنكر جدا **ويمكن** ان يقال المبادى الغير البينة لا يجب ان تكون
مسايل من علم ما او يمكن ان لا يكون مسايل العلم ما بل قضايا منفردة تبين

في كتب ذلك الفن واعترض على الوجه الثالث ايضا من وجهين الاول انه قد يبحث في الكلام
عن احوال المعدوم والحال وعن احوال الامور لا من حيث وجودها في الخارج كقولهم النظر
الصحيح يفيد العلم وفيضان النتيجة بعده عادي او وجوبي الى غير ذلك فان تلك
ليست بحثا عن احوال الموجود وليس لقايل ان يقول المراد بالموجود الموجود في
الذهن لانهم لا يقولون به ولك ان تقول في الجواب البحث عن غير الموجود اما
على سبيل الاستطراد وتكميل الفن بما ليس منه لنفع له في مقاصده كالبحث
عن المعدوم فان الغرض منه توضيح حال الموجود اذ بضدها تتبين الاشياء
واما راجعا الى البحث عن احوال الموجود كالبحث عن الحال فان الغرض منه تعرف
حال الموجود هل بينه وبين المعدوم واسطة او لا والامر في ذلك سهل الثاني
الموجود ان لم يقيد بكون البحث منه على قانون الاسلام لم يتميز الكلام بحسب
موضوعه عن العلم الالهي وهو باطل لما تقرر من ان تمايز العلوم بحسب تمايز
الموضوعات وان قيد خرج كلام المعتزلة والمجسمة وغيرهما من الفرق المبطلة
اذ لا شك انه ليس على قانون الاسلام لان قانون الاسلام يكون حقا لا محالة
وهو باطل لانهم من اهل الكلام وان كفرنا بعضهم كالمجسمة القايلين بان الله تعالى
جسم دون القايلين باتصافه بالصفات الجسمية بلا كيف واجيب باختيار
الثاني ودفع الخروج بان المراد بكون البحث على قانون الاسلام ان يكون
ماخوذا من الكتاب والسنة وما ينتمي اليهما واعترض بان تلك الحيثية لا
مدخل لها في عروض تلك المحمولات لموضوعاتها فلا يصح تقييد الموضوع
بها ولا يخفى عليك ان هذا مبني على ان حيثية الموضوع يجب ان يكون لها
مدخل في عروض المحمول وثبوته له بمعنى العضبية وصغيره ولا يكفي ان يكون
لها مدخل في عروض الاثبات ويمكن ان يقال في توجيه الاعتراض انه اذا
لم يكن للحيثية مدخل في ثبوت المحمول لم يكن المحمول عرضا ذاتيا الا لذلك المقيد
لان لحوقه اياه ح لامر اعم هو المطلق وفي كلام المعترض ما يستشم منه هذا التوجيه

ذلك

ذلك ان يقول ان قيد الموضوع هو حيثية صحة اثبات ما هو من العقايد الدينية او
وسيلة اليها وهذه الحيثية من لوازم المطلق فلا يكون المحمول العارض للمطلق
عرضا غريبا بالنسبة الى ذلك المقيد لانه يلحقه بما يساويه لان المطلق والمقيد
ح متساويان في الخارج وان كان بينهما عموم وخصوص بحسب المفهوم والمعتبر
في العرض الذاتي المساواة في الخارج دون المفهوم كما حقق في موضعه هذا و
لقايل ان يقول ان مراد القوم بقولهم ان تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات
ان الوحدة المعتبرة في العلوم اصطلاحا هي الوحدة الموضوعية فانهم جعلوا ما
يتعلق بشيء او اشياء متناسبة من جهة واحدة علما واحدا لوحدة موضوعه
وان كان هناك تمايز من جهات اخر مثل ان يكون قضايا احد العلمين مناقضة
لقضايا الاخر كفقه الشافعي وابي حنيفة مثلا فانهما علم واحد بالاصطلاح
بوحدة موضوعهما وان كان بينهما تمايز وتخالف وح فلا محذور في ان يكون
الكلام والعلم الالهي علما واحدا بهذا المعنى مع ان احدهما من العلوم الشرعية
والاخر من الفلسفة فلو اريد تحديد فقه الشافعي بخصوصه مثلا قيل علم يبحث
فيه عن افعال المكلفين من حيث يتعلق به حكم شرعي على قانون مذهب محمد بن
ادريس الشافعي ولا يكفي ذكر الموضوع وكذا لو اريد تحديد الكلام بخصوصه
وجب ان يقيد بما يميزه عن الالهي ولم يكف ذكر الموضوع وكذا لو اريد تحديد
الكلام بخصوصه وجب ان يقيد بما يميزه عن الالهي ولم يكف ذكر الموضوع
فظهر ان القيد ماخوذ في التعريف دون الموضوع فليتامل مراعيا للانصاف
مجانبا للاعتساف واعترض على الوجه الرابع ايضا من وجهين الاول ان
المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية يبعد تناوله لمحمولات الفن و
لذلك عدل عن ذلك الى ان موضوعه المعلوم من حيث يثبت له ما هو من العقايد
الدينية او وسيلة اليها ولا يخفى عليك ان لا محذور في تناول موضوع العلم المحمولات
كما في القضايا التي موضوعاتها امور كلية فيندرج فيها المحمولات لا يقال

محمولا يتميز الموضوع عن المحمول لانا نقول المحمول خصوصيات تلك الاحوال والموضوع الامر
الكلي الشامل بها وعليك بالتوجه فانه ظهر الثاني ما اورد على اختيار الشق الثاني
من الوجه الثاني من الاعتراض على الثالث **وفيه** ما فيه واليك التوجه **هذا** غاية الكلام
في تحقيق المقام ولعل في هذا البطلم سبق على او سبق ولم يصل الي والتكلان
على التوفيق انه خير رفيق **واقومها اصولا وفروعا** فيه ما سبق التنبيه عليه في
قوله اعظم العلوم موضوعا من الاضمار على التقديرين والاصول المبادي و
الفروع الجزئيات المندرجة تحت المسايل **وههنا** نكتة لطيفة هي انه مدح اولا نفس
المسايل باعظمية الموضوع ثم وصف اصولها وفروعها بالاقومية اشعارا بانه قد
احاط به الشرف من كل جانب كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء **ويمكن**
ان يكون المراد بالاصول بعض المسايل التي هي مبادي لبعض اخر وبالفروع ما هي
مبدا لها من المسايل **ويمكن** ان يكون المراد بالاصول نفس المسايل الكلامية
وبالفروع ما يتفرع عليها والاسبق او فوق او قومها لانها مثبتة ببراهين
قطعية مؤيدة بقول المخبر الصادق لا لانتهائها الى الضروريات ابتداء او بوسط
على ما في الحواشي النصيرية وتلاها من تلاها فان جميع العلوم كذلك **واقومها**
حجة ودليلا فيه ما في اخويه وكونه اقوى حجة ودليلا لما ذكرناه لا نعقلنا كامر
واجلاها محجة وسبيلا هو كهي في الاضمار قيل المراد بالحجة والدليل مواد
المبادي وبالمحجة والسبيل صورها **ووجه** الاجلوية بانها اما على هيئة الشكل
الاول او منتهية اليه وفيه مثل ما نبهناك عليه **والظاهر** ان المراد من الحجة والدليل
القياس المثبت لتلك المسايل وكونها اقوى لمعاضدة العقل والشرع فيها و
من المحجة **والسبيل** ما يتوسل به الى تعلم ذلك العلم من الكتب المولفة فيه يعني انه
ظرفه واضح جلي لان العلما جزاهم الله خير انفقوا اعز ابنائه ونقحوا اغويضا
غاية التنقيح والتشريح **هو العلم الكافل بابراز اسرار اللاهوت** اي الذات
الاحدية جلت وعظمت اول من تكلم بها النصارى حيث قالوا في عيسى عليه السلم

تدوع اللاهوت بالناسوت **ثم** نقلها الشيخ النوري وتبعه من تلاه من الصوفية
ثم اشتهر فيما بين الناس والمراد باسرار اللاهوت جميع الصفات ذاتية كانت
او فعلية كذا قيل ولم يذكره هذا القايل ما المراد باستار الجبروت في قوله **عن**
استار الجبروت الا انه منع ان يراد به الصفات الفعلية لانها وسيلة الانكشاف
فنسبة الاستار اليها غير لايق **ذلك** ان نقول جعله استار الجامع التوسط
او نقول المراد باسرار اللاهوت الصفات الثبوتية الجلالية وباستار الجبروت
الصفات السلبية الجلالية فانها هي المانعة من الانكشاف ومناسبتها مع
الاستار في غاية الظهور كما قيل جمالك في كل الحقايق ظاهر وليس له الا جلالك
ساتر **او نقول** المراد باسرار اللاهوت الذات والصفات وباستار الجبروت
ما هو نتايج الصفات الفعلية من الممكنات الموجودة ونسبة الاستار اليها
لانه لا بد من العقود عنها حتى يطلع على الذات والصفات **المطلع على**
مشاهد الملك ومغيبات الملكوت الممكن الموجود المدرك بالحس يسمى
ملكا وخلقا وشهادة وغير المدرك به ملكوتا وامرا وغيبا وهو اشارة
الى كتاب الممكنات **الفاروق بين المنتحلين للرسالة والهدى** هم
الانبياء **والمنطبعين على الضلالة والردى** اي الهلاك من ردى بالكسر
والمراد بهم المتنبئون وهو اشارة الى النبوات **الكاشف عن**
احوال السعداء والاشقياء في دار البقاء يوم العدل والقضا
صفة للاحوال وقدم جوازه ثم اخبر عنه بانه اعلى العلوم الشرعية اشارة
الى مرتبته فيما بين العلوم فقال **مبنى قواعد الشرع واساسها ورئيس**
معالم الدين وراسها قيل المراد بالقواعد الاحكام وبالمعالم ولا
يليها فانه جمع معلم وهو الاثر الذي يستدل به على الطريق وفيه ان كون
الكلام رئيس الدلايل الدينية لا حسن له لان الكلام ليس من جنس الدلايل
حتى يحسن جعله رئيسا لها اللهم الا ان يراد بالرئيس المجد منه مفادن له وجرح وجه

هذا اى مضى هذا او هذا كما مر وان كتابنا يشتمل على عقايل اى نفايس اى
معقول ونخب اى خيار المنقول فى تنقيح اصوله يحتمل ان يكون جزا
آخر للكتاب اما بالمعنى المصدرى او بمعنى اسم مفعول وان يكون صفة للعقايل
والنخب وعلى التقديرين فالظرفية مجازية اقامة لشمول العمومى مقام الشمول الظرفى
وتحرير فصوله فى الوجوه التى فى تنقيح اصوله والمراد بالاصول امهات
المسايل وبالفصول ما يتفرع عليها والضمير فى اصوله وفصوله مع ما بعده
للفن لا للكتاب وان امكن بضرب من التوجيه وتلخيص قوانينه وتحقيق
براهينه وحل مشكلاته واثارة معضلاته وهو مع وجازة لفظه
وسهولة حفظه يحتوى على معان كثيرة الشعوبات التفاريع سداد
الجنوب بالنون والباء والمراد مناسبة مسومة المبادى اى شريفة
المبادى والمسومة المعلمة بامثال الخواتم وهى يكون النجايب والمطالع محروسة
معراة عن القوع والخلل العوالى المقاطع قيل المراد المباحث المنطقية
والمطالع كتاب الممكنات والعوالى كتاب الالهيات والمقاطع كتاب
النبوات وقيل المبادى المقدمات التى يتركب منها الدليل والمطالع ما
ينتهض اليه المعلل قبل الشروع والعوالى الشايع والمقاطع المقدمات التى
ينتهض اليه آخر الاستدلال انتهى ولعل وجهه ان المبادى هى المقدمات
مطلقا والمطالع المقدمات البعيدة التى يبديها المعلل قبل الشروع فى اقامة
الدليل والمقاطع المقدمات القريبة وسميته طوالع الانوار من مطالع
الانظار بسم بمجموع الموصوف والصفة وما اضيف اليه والا فيشكل المعنى
جعل مسايل الكتاب انوار الطالع من مطالع الافكار يهتدى بها الى المقاصد
ويبلغ بها الاوطار والحمد لله على ان هدانا والشكر على ما اولانا تم الكتاب
المستطاب بعون الملك العلام الوهاب فى يوم الثلثا خامس شهر جمادى الاولى سنة ثمان وثمانين
بعد الالف من الهجرة النبوية على يد اقل العباد محمود بن محمد قاسم الرفيع السجستانى غفر الله له ولوالديه
ولجميع المؤمنين والمؤمنات

